غیر مقلدیت پر لاجواب رسائل کا قیمتی مجموعہ

رسائلِ اعظمی

تالیفات

محدث جلیل امیر الہند

حضرت مولانا ابو المآثر حبیب الرحمن الاعظمی

رحمۃ اللہ علیہ

زمزم پبلشرز

غیر مقلدیت پر لاجواب رسائل کا قیمتی مجموعہ

رسائلِ اعظمی

اُمتِ مسلمہ جن مسائل پر متفق تھی اُن میں غیر مقلدین کے رخنہ ڈالنے
اور انتشار پیدا کرنے کے جواب میں بہترین علمی تحریرات کا مجموعہ

① نصرۃ الحدیث
② تحقیقِ اہلِ حدیث
③ رکعاتِ تراویح
④ انساب و کفاءت کی شرعی حیثیت
⑤ الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلاقات المجموعۃ

تالیفات
امیر الہند حضرت مولانا حبیب الرحمٰن المحدث الاعظمی
نوّر اللہ مرقدہٗ

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

مؤلف کے صاحبزادگان کی اجازت سے شائع کی گئی

کتاب کا نام —— رسائل اعظمی

تاریخ اشاعت —— مئی ۲۰۰۹ء

مطبع —— احباب زمزم پبلشرز

ناشر —— زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

فون: 021-2760374 - 021-2725673

فیکس: 021-2725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: http://www.zamzampub.com

ملنے کے دیگر پتے

- دارالہدیٰ اردو بازار کراچی۔ فون: 2726509
- دارالاشاعت، اردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور
- مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ سرکی روڈ
- مکتبہ علمیہ علوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

- **Madrassah Arabia Islamia**
  1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
  Azaadville South Africa
  Tel : 00(27)114132786
- **AL FAROOQ INTERNATIONAL**
  68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
  Tel : 0044-116-2537640
- **ISLAMIC BOOK CENTRE**
  119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
  U.S.A
  Tel/Fax : 01204-389080

فہرست مضامین

تحقیق اہلحدیث ۲۲۱

رکعاتِ تراویح

الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلاقات المجموعۃ ۴۹۹

پیشِ لفظ

امیر الہند حضرت مولانا حبیب الرحمٰن المحدث الاعظمی رحمہ اللہ ماضی قریب کے ان اہلِ علم میں سے تھے جن سے اللہ تعالیٰ نے علم کو جلا نصیب فرمائی اور حدیث اور اصول حدیث کے امام مانے گئے۔ کتنی ہی علمی کتابیں آپ کے قلم سے مکمل ہو کر عوام وخواص کے لیے مفید ثابت ہوئیں اور ہدایت کا ذریعہ بنیں۔

حضرت امیر الہند الاعظمی رحمہ اللہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ سے بیعت وارادت کا تعلق رکھتے تھے، لیکن جمعیت علمائے ہند کے شروع سے ممبر رہے اور آخر تک اس سے وابستہ رہے۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے آپ کی کتاب ''نصرۃ الحدیث'' دیکھی تو فرمایا:

''تحقیق کا حق ادا کر دیا، شاید میں بھی اتنی تحقیق سے یہ کتاب نہیں لکھ سکتا تھا۔''

شیخ الاسلام حضرت مولانا السید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ نے جمعیت علمائے ہند کو پیش آنے والے مسائل کے حل کے لیے کہہ رکھا تھا کہ جمعیت کے ارکان فقہی مسائل میں مولانا الاعظمی کے مشورے کے بغیر کوئی قدم نہیں اٹھائیں گے۔

علمائے دیوبند کے یہ سرخیل اکابر جنہوں نے حضرت الاعظمی رحمہ اللہ پر بھرپور اعتماد کیا یہ ساری جماعت دیوبند کا حضرت الاعظمی رحمہ اللہ پر اعتماد کا مصداق ہے۔

انگریز کا کاشت کیا ہوا فتنہ ''غیر مقلدیت'' کی رد میں حضرت الاعظمی رحمہ اللہ نے خوب سے خوب علمی کام سرانجام دیا۔ ان میں سے آپ کے چند شاہکار یہ ہیں:

1. نصرۃ الحدیث۔
2. تحقیق اہل حدیث۔

۳ رکعات تراویح۔

۴ انساب وکفاءت کی شرعی حیثیت۔

۵ الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلاقات المجموعۃ۔

ان رسائل کو رفیق العلماء مولانا محمد رفیق زمزمی زاد اللہ مجدہ اپنے ذوق نفاست کے اہتمام سے ''زم زم پبلشرز'' سے شائع کررہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی اس علمی خدمت کو قبولیت سے نواز کر نجات اور حضور اقدس ﷺ کی خوش نودی کا ذریعہ بنائے۔ اور علمائے کرام اور باذوق عوام کو اس سے استفادے کے مواقع نصیب فرمائے۔ آمین

مکتب تعلیم القرآن شریفیہ،	تنویر احمد عفی عنہ
قاری شریف احمد اسٹریٹ،	۱۶/صفر المظفر ۱۴۲۸ھ
قرآن منزل، پاکستان چوک کراچی،	۶/مارچ ۲۰۰۷ء

امیر الہند حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ کا مختصر تعارف

محدث وفقیہ ابوالمآثر مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ کا شمار اس دور کے عظیم المرتبت اہلِ علم میں تھا، یوں تو آپ کو جملہ اسلامی علوم وفنون میں مہارت حاصل تھی، لیکن خاص طور سے علم حدیث کے اندر اس دور میں آپ کا کوئی ثانی نہیں تھا، حقیقت یہ ہے کہ مولانا الاعظمی جیسے باکمال اہلِ علم اور آپ جیسے نابغہ اور عبقری صدیوں میں کہیں پیدا ہوتے ہیں۔

حضرت مولانا الاعظمی ہندوستان کے مشہور صوبہ اتر پردیش کے ضلع اعظم گڑھ کے ایک قصبہ مؤناتھ بھنجن میں ۱۳۱۹ھ میں پیدا ہوئے، تعلیم اپنے قصبہ کے علاوہ گورکھپور بنارس اور دارالعلوم دیوبند میں حاصل کی، آپ کے اساتذہ میں مولانا عبدالغفار عراقی مئوی (تلمیذ رشید حضرت مولانا گنگوہی)، علامہ انور کشمیری، علامہ شبیر احمد عثمانی اور مولانا کریم بخش سنبھلی جیسے اہلِ علم وفضل تھے۔ مولانا نے فراغت کے بعد درس وتدریس کا سلسلہ شروع کیا اور بے پناہ تصنیفی، تالیفی اور تحقیقی مشغولیات کے باوجود تاحیات اس مشغلہ کو جاری رکھا۔ آپ کو اپنے وطن اور علاقہ کے عوام و خاص میں بڑی مقبولیت حاصل تھی، چنانچہ اتر پردیش کے مشرقی خطہ میں آپ "بڑے مولانا" کے نام سے جانے اور پہچانے جاتے تھے، آپ کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۰ رمضان المبارک ۱۴۱۲ھ مطابق ۱۶ مارچ ۱۹۹۲ء کو جب آپ کی وفات ہوئی ہے تو شدید گرمی اور دھوپ کے باوجود تقریباً دو لاکھ افراد آپ کی نماز جنازہ میں شریک ہوئے۔

مولانا الاعظمی جمعیۃ علماء ہند کی مجلس عاملہ، دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ اور دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کی مجلس انتظامیہ کے تاحیات رکن رکین رہے، آپ آل

انڈیا مسلم پرسنلا لا بورڈ کے رکن تاسیسی بھی تھے، ۱۹۵۲ء میں آزاد ہندوستان کا جب پہلا جنرل الیکشن ہوا تو آپ اپنے حلقہ سے اتر پردیش کی مجلس قانون ساز کے رکن منتخب ہوئے، ۱۹۸۴ء میں آپ کی علمی و تحقیقی خدمات کے اعتراف کے طور پر آپ کو صدر جمہوریہ ایوارڈ پیش کیا گیا، ۱۹۸۶ء میں جب پہلی بار ہندوستان میں امارت شرعیہ ہند قائم ہوئی تو آپ اس کے سب سے پہلے امیر الہند منتخب ہوئے۔

مولانا کے علم و فضل کا چرا عرب و عجم ہر جگہ پھیلا اور اکثر اہلِ علم نے آپ کے علمی تفوق کا اعتراف کیا اور آپ کی علمی و تحقیقی خدمات کو سراہا۔ آپ کے علم و فضل کا اعتراف کرنے والوں میں آپ کے شیخ طریقت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، علامہ انور شاہ کشمیری، علامہ شبیر احمد عثمانی، مولانا عبدالغفار عراقی موی، حضرت مولانا سیّد حسین احمد مدنی، امام اہلسنّت مولانا عبدالشکور فاروقی، علامہ سیّد سلیمان ندوی، مولانا سیّد مناظر احسن گیلانی، مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا ابوالوفا افغانی، مولانا محمد یوسف بنوری، مولانا سعید احمد اکبرآبادی، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رحمۃ اللہ علیہم اور ڈاکٹر حمید اللہ حیدرآبادی جیسے اساطین علم وفن ہیں۔ اور عرب علماء میں جن لوگوں نے آپ کی تعریف وتوصیف کی ان میں علامہ زاہر کوثری، علامہ احمد محمد شاکر، علامہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ، ڈاکٹر عبدالحلیم محمود سابق شیخ الازہر، شیخ حسن خالد سابق مفتی لبنان، شیخ عبدالرحمٰن یحییٰ معلّمی یمانی، شیخ علوی عباس مالکی، اور مولانا عبداللہ رمزی جیسے حضرات ہیں۔

حضرت مولانا الاعظمی نے تقریباً ۹۳ ربرس کی عمر پائی اور تقریباً پون صدی تک علم و دین کی نہایت عظیم الشان خدمات انجام دیں۔ آپ اپنے وقت کے عظیم ترین محدث، فقیہ، اصولی، ادیب اور مصنف و محقق تھے۔

آپ نے کئی کئی جلدوں پر مشتمل تقریباً ۲۵ کتابوں کی تحقیق و تعلیق لکھی، تقریباً ایک سوتیس مقالات اور لگ بھگ ۵۰ کتب ورسائل تصنیف فرمائے۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ

سورۃ النساء آیت نمبر ۶۵

"جس جس جگہ سے رسالہ نظر پڑا بس اتنا کہہ سکتا ہوں کہ میں ایسا جامع اور محقق نہیں لکھ سکتا"

حکیم الامت حضرت تھانویؒ

تالیفات

محدث جلیل، امیر الہند

حضرت مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی

رحمہ اللہ تعالیٰ

ناشر

زمزم پبلشرز

نزد مقدس مسجد، اردو بازار کراچی

الحمدللّٰہ رب العلمین الصلوۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہٖ وصحبہٖ اجمعین۔

انگریزی دور حکومت میں اسلام اور تعلیمات اسلام کے خلاف بہت سارے فتنے سامنے آئے اور ان کی شدت کا یہ حال تھا کہ مسلمانوں میں بھونچال کی صورت پیدا کر دی ان فتنوں میں ایک بڑا فتنہ منکرین حدیث کا تھا، جو بڑی قوت سے یہ پروپیگنڈہ کر رہے تھے کہ ہماری رہنمائی کے لئے قرآن کافی ہے، حدیث نبوی کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ حدیث کا عظیم الشان ذخیرہ قابل اعتماد نہیں ہے پھر اس موضوع پر بہت ساری کتابیں لکھی گئیں اور مسلمانوں میں پھیلائی گئیں اور کوئی شبہہ نہیں کہ مسلمانوں کا ایک طبقہ جو جدید علم سے گو آراستہ تھا مگر کتاب وسنت کی تعلیم سے قطعاً بے بہرہ تھا اس گمراہ فرقہ کے دھوکہ میں آنے لگا تھا۔

اس وقت ضرورت محسوس ہوئی کہ منکرین حدیث کے غلط پروپیگنڈے کی تردید کی جائے اور حجیت حدیث پر قلم اٹھایا جائے اور عام مسلمان خصوصاً اہل علم طبقہ کو اس گمراہی سے بچایا جائے اس نازک موقع پر والد محترم امیر الہند محدث کبیر حضرت مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمٰن صاحب الاعظمی شیخ الحدیث مدرسہ مرقاۃ العلوم مئو نے ''نصرۃ الحدیث'' کے نام سے ایک محققانہ کتاب تصنیف فرمائی جو طبقہ علماء میں کافی مقبول ہوئی، اس وقت کے سب سے بڑے عالم دین حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے پڑھ کر تحریر فرمایا تھا کہ آپ نے عظیم خدمت انجام دی ہے، اور شاید ایسی تحقیقی کتاب کوئی دوسرا عالم نہیں لکھ سکتا تھا، خدمت حدیث کا آپ نے پورا حق ادا کر دیا ہے اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا کرے۔

چنانچہ پہلی دفعہ یہ کتاب (نصرۃ الحدیث) ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی تو ہاتھوں ہاتھ لی گئی اور منکرین حدیث کے پھیلے ہوئے فتنہ پر آہنی دیوار ثابت ہوئی اور اس کا زور ٹوٹنے لگا اس وقت اس کے مسلسل دو ایڈیشن شائع ہوئے، حدیث کی حجیت اور اہمیت وفضیلت پر بہت مؤثر ثابت ہوئی اس کتاب کے مطالعہ سے بہت سارے مسلمانوں نے انکار حدیث نبوی سے توبہ کیا اور منکرین حدیث کی کتابوں سے جو تذبذب اور شکوک وشبہات ان کے دلوں میں پیدا ہو چکے تھے اس دلدل سے صحت وسلامتی کے ساتھ نکل آئے اور حدیث نبوی کی صحت اور اس کی ضرورت پر ایمان و یقین پختہ ہو گیا۔

ادھر عرصۂ دراز سے اس کا ایڈیشن ختم تھا بعض اہم علم کا تقاضا تھا کہ اسے پھر سے چھپوایا جائے تاکہ مسلمانوں کا نوجوان طبقہ اس کتاب کو پڑھے اور وہ کسی گمراہ کرنے والے کے دھوکہ وفریب میں نہ آنے پائے اس کتاب کی اہمیت وضرورت کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کا نام لے کر اس کی کتابت شروع کر دی اب وہ طبع ہو کر آپ کے ہاتھوں میں پہنچ رہی ہے، خدا کرے جدید تعلیم یافتہ حضرات اور دوسرے عوام و خواص مسلمان اس کا مطالعہ کریں تاکہ آئندہ زندگی میں وہ کسی غلط فہمی کا شکار نہ ہو سکیں۔ دعا ہے کہ رب العالمین ہماری اس علمی دینی اور اصلاحی خدمت کو قبول فرمائے، اور مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ استفادہ کا موقع عنایت فرمائے۔

رشید احمد الاعظمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ طبع ثانی

حَامِدًا وَّ مُصَلِّیًا

آج سے چھ برس پہلے میں نے مولانا بہاء الحق قاسمی (امرت سری) کی فرمائش پر منکرین حدیث کے رد میں نصرۃ الحدیث لکھی تھی، اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر و احسان ہے کہ اس نے اس حقیر رسالہ کو بڑی مقبولیت بخشی، چنانچہ اس کا پہلا ایڈیشن جو مولانا بہاء الحق موصوف کے زیر اہتمام شائع ہوا تھا، چند ہی دنوں میں ہاتھوں ہاتھ نکل گیا۔

اس وقت سے علم دوست حضرات کا اس کے دوسرے ایڈیشن کے لئے سخت تقاضا تھا۔ مولانا محمد ایوب صاحب ناظم مدرسہ مفتاح العلوم کو یہ تقاضے زیادہ سننے پڑتے تھے، اس لئے ان کو اس کی اشاعت کی زیادہ فکر تھی لیکن ان کا خیال تھا کہ اس پر ایک مقدمہ کا اضافہ ہو جائے جس میں محدثین کے حافظہ وغیرہ پر مبسوط تبصرہ ہو تو رسالہ کی افادی حیثیت کو چار چاند لگ جائیں۔ اس لئے وہ کئی سال سے مقدمہ لکھنے کا بہت اصرار سے تقاضا کر رہے تھے، اور اسی انتظار میں رسالہ کو پریس کے حوالہ نہیں کرتے تھے مجھ کو ان کی اس رائے سے بدیں لحاظ اتفاق تھا کہ اگر مقدمہ لکھنے کی نوبت آئی تو اس میں بہت سی وہ باتیں بھی پیش کر سکوں گا، جن کو اصل رسالہ میں لکھنے کی ضرورت تھی، مگر تطویل کے اندیشے سے وہاں قصداً نظر انداز کرنی پڑیں۔

بایں ہمہ دوسرے کاموں سے میں اتنی فرصت نہیں پاتا تھا کہ مقدمہ لکھ سکوں اب چونکہ فرصت کا انتظار کرتے کرتے کئی سال گزر گئے، اور رسالہ کی دوبارہ اشاعت میں بہت زیادہ تاخیر ہوگئی، اس لئے مجبوراً سردست دوسرے کاموں کو پیچھے ڈال کر مقدمہ لکھنا شروع کر رہا تھا۔ "واللّٰہ ولی التوفیق."

فتنہ انکار حدیث

ہندوستان میں انکار حدیث کی بدعت بظاہر تو عبداللہ چکڑالوی نے (پنجاب میں) ایجاد کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ چکڑالوی سے بہت پہلے اس فتنہ کا بیج نیچری فرقہ نے بویا تھا، عبداللہ چکڑالوی نے آکر اس شجرۂ ملعونہ کی آبیاری کی اور اسی کے ہاتھوں وہ بڑھا، اور پھولا پھلا اس لئے عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس فتنہ کا بانی وہی ہے۔

نیز نیچری فرقہ اپنے اس عقیدہ کا صاف لفظوں اور زیادہ گھناونے انداز میں اظہار نہیں کرتا تھا، چکڑالوی نے بے حجاب ہو کر اپنے کفریات کی اشاعت اور حد سے زیادہ ایمان سوز و اسلام کش پیرایہ بیان اختیار کیا، اس لئے انکار حدیث کی لعنت اسی کی طرف منسوب کی گئی۔

انکار حدیث کا محرک وسبب

بہر حال اس فتنہ کا بانی جو بھی ہو، اس کا اصلی محرک تو جیسا کہ میں نصرۃ الحدیث میں بتا چکا ہوں لادینی و آزادہ روی ہے، مگر اپنی لادینی پر پردہ ڈالنے اور انکار حدیث کے عقیدہ میں زبردستی معقولیت پیدا کرنے کے لئے منکرین حدیث کہا اور لکھا کرتے ہیں کہ۔

"حدیثیں آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد دو سو برس بعد معرض تحریر میں آئی ہیں۔"[1]

چغتائی کا منشاء یہ ہے کہ "جب دو سو برس تک حدیثیں لکھی نہیں گئیں، صرف یاد داشت اور زبانی روایت پر دارومدار رہا، تو اس طویل مدت میں یادداشت کی کمزوری اور نقل در نقل کی وجہ سے حدیثوں کے الفاظ اور ان کے مضامین و معانی کیا سے کیا ہو

[1] دیکھو عظیم بیگ چغتائی کا رسالہ تفویض

گئے ہوں گے، اس حالت میں حدیثوں پر کیسے اعتبار کیا جا سکتا ہے۔"

چغتائی صاحب کا یہ تخیل اپنی جگہ پر چاہے کتنا ہی غلط اور بے بنیاد ہوتا ہم غنیمت ہے کہ وہ سرے سے حدیثوں کا انکار نہیں کرتے، لیکن حق گو جو نصرۃ الحدیث میں ہمارے اصلی مخاطب ہیں، ان کی اپچ تو یہ ہے کہ:

"یقینی بات ہے کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے سے قبل تک لوگ حدیثوں کو نہ جانتے تھے، یعنی "حق گو" کے خیال فاسد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول وفعل صحابہ نے کسی سے بیان ہی نہیں کیا، اور حدیثوں کا سرے سے کہیں وجود ہی نہ تھا، وہ تو عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں اور ان کے بعد لوگوں نے اپنی طرف سے حدیثیں بنالیں۔"

"حق گو" کے اس تخیل فاسد کا رد تو میں نصرۃ الحدیث (صفحہ ۷۱ تا ۹۷) اور (۲۰۱ تا صفحہ ۲۰۸) میں نہایت وضاحت سے اتنے زور دار طریقہ پر کر چکا ہوں کہ کسی منصف مزاج کے لئے مجال گفتگو باقی نہیں رکھی ہے۔

رہا چغتائی صاحب کا تخیل تو گو اس کا غلط اور بے سروپا ہونا بھی واضح ہے، اور نصرۃ الحدیث میں جگہ جگہ اس کا غلط ہونا بھی ثابت کیا جا چکا ہے، نیز جریدۂ ضیاء الاسلام (امرت سر) جلد اول نمبر ۱۴ میں اس مقالے کے سلسلے میں جو میرے ایک شاگرد کے نام سے شائع ہوا ہے، اس پر کافی بحث ہو چکی ہے، بایں ہمہ اس پر کچھ شرح و بسط سے کلام کرنے کی اس لئے ضرورت محسوس ہوتی ہے، کہ عربی سے ناواقف اور بالخصوص تاریخ حدیث سے نابلد طبقہ عموماً اس غلط فہمی میں مبتلا ہے۔

چغتائی صاحب نے مذکورہ بالا تخیل میں گویا دو دعویٰ کئے ہیں۔

❶ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد دو سو برس تک حدیثوں کا قید کتابت میں نہ آنا۔

❷ صرف یادداشت پر دارومدار رہنے کی وجہ سے حدیثوں کا کچھ سے کچھ ہو جانا

............اب آیئے ہم ان کے دونوں دعووں کو پرکھیں اور دیکھیں کہ ان میں کتنی

صداقت ہے۔

کتابت حدیث کی تاریخ

چغتائی صاحب کا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی رحلت کے بعد دوسو برس تک حدیثیں صرف زبانی رہیں، لیکن جب ہم تاریخ و سیر کا مطالعہ کرتے ہیں بلکہ تاریخ سے بھی زیادہ مستند بیانات پڑھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ حدیثوں کی کتابت آنحضرت ﷺ کی زندگی ہی میں شروع ہو چکی تھی۔

عہد نبوی میں حدیث کی کتابت

چنانچہ صحیح بخاری (جلد ۱ صفحہ ۲۲) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ صحابہ میں عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے سوا کسی اور کے پاس مجھ سے زیادہ آنحضرت ﷺ کی حدیثیں نہیں ہیں، حضرت عبداللہ کے پاس اتنی زیادہ حدیثیں اس وجہ سے ہیں کہ وہ لکھا کرتے تھے، اور میں لکھتا نہ تھا، مسند احمد، اور طحاوی (جلد ۲ صفحہ ۳۸۴)، اور مجمع الزوائد (جلد ۱ صفحہ ۱۵۱) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے اور دل سے یاد بھی کرتے تھے اور میں صرف دل سے یاد کرتا تھا، لکھتا نہ تھا۔ انہوں نے آنحضرت ﷺ سے لکھنے کی اجازت لی تھی، اور آنحضرت ﷺ نے ان کو اجازت دے دی تھی، مجمع الزوائد (جلد ۱ صفحہ ۱۵۱) میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت سے مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ علم کو مقید کرو۔ حضرت عبداللہ نے پوچھا کہ علم کا مقید کرنا کیا ہے۔ تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ لکھنا، سنن ابوداؤد (جلد ۲ صفحہ ۷۷) اور دارمی (صفحہ ۶۸) میں خود حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ میں جتنی باتیں[1] آنحضرت ﷺ کی زبان سے

---

[1] فقرہ كنت اكتب كل شیء الخ ''یعنی میں ہر بات جو آنحضرت ﷺ سے سنتا تھا لکھ لیا کرتا تھا'' خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام حدیثیں لکھتے تھے، ۱۲ منہ

سنتا تھا یاد رکھنے کے لئے ان کو قلم بند کر لیتا تھا، قریش نے مجھ کو اس سے منع کیا کہ آنحضرت ﷺ بشر ہیں، اور بہت سی باتیں غصہ کی حالت میں بھی فرما جاتے ہوں گے اس لئے حدیثیں نہ لکھو، میں ان کے کہنے سے رک گیا، اور آنحضرت ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم لکھو اور اپنے دہان مبارک کی طرف انگلی سے اشارہ کر کے فرمایا کہ اس سے کسی حالت میں ناحق اور غلط بات نہیں نکلتی۔ ان بیانات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ آنحضرت ﷺ کی زندگی ہی میں آپ کی تمام حدیثیں آپ کے حکم و اجازت سے لکھتے جاتے تھے۔

حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے کتابت حدیث کا جو سلسلہ شروع کیا تھا، اس کو انہوں نے برابر جاری رکھا، تا آنکہ ان کے پاس احادیث کا ایک دفتر تیار ہو گیا تھا اور اس کا نام انہوں نے صادقہ رکھا تھا۔ اس دفتر احادیث سے ان کو ایسا عشق تھا کہ کسی حالت میں بھی اس کی مفارقت ان کو گوارا نہ تھی، فرماتے تھے "ما یرغبنی فی الحیوٰۃ الا الصادقۃ" یعنی مجھ کو زندگی کا خواہش مند یہی کتاب (صادقہ) بنا رہی ہے، یہ نہ ہو تو مجھے جینے کی خواہش نہیں ہے، پھر خود ہی صادقہ کا تعارف ان الفاظ میں کراتے تھے، "اما الصادقۃ فصحیفۃ کتبتھا من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم" یعنی صادقہ ایک صحیفہ (دفتر) ہے جس کو میں نے آنحضرت ﷺ سے سن سن کر لکھا ہے۔[1]

"یہ دفتر کتنا ضخیم ہوگا اور اس میں کتنی زیادہ حدیثیں ہوں گی، اس کا اندازہ لگانے کے لئے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کا یہ بیان کافی ہے کہ میں نے آنحضرت ﷺ کی زبان مبارک سے ایک ہزار (صرف) امثال یاد کئے ہیں۔"[2]

تہذیب التہذیب (صفحہ ۵۴) میں ابن معین کا بیان ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی چند کتابیں ان کے پوتے شعیب کو ملی تھیں، شعیب ان میں کی حدیثوں

---

[1] دارمی: ص ۶۸ [2] عینی: ۱/۱۸

کی روایت کیا کرتے تھے میں کہتا ہوں کہ حدیث کی کتابوں میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے سلسلہ سے جتنی حدیثیں مذکور ہیں وہ سب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اسی صحیفے کی حدیثیں ہیں، جیسا کہ تہذیب التہذیب (ترجمہ عمرو) میں متعدد محدثین نے اس کی تصریح کی ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو کا یہ صحیفہ شعیب کے بعد ان کے بیٹے عمرو کے ہاتھ لگا تھا، اور وہ اس کو اپنے باپ کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔

عہد نبوی میں متعدد صحابہ کا حدیث لکھنا

یہ خیال بھی نہ کرنا چاہئے کہ عہد نبوی میں تنہا حضرت عبداللہ بن عمرو حدیثیں لکھتے تھے، اس لئے کہ سنن دارمی (صفحہ ۶۸) میں خود انہی کا بیان ہے کہ ایک دن ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد بیٹھے ہوئے حدیثیں لکھ رہے تھے، اسی اثناء میں کسی نے پوچھا کہ قسطنطنیہ پہلے فتح ہوگا یا رومہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں ہرقل کا شہر پہلے فتح ہوگا، اس روایت میں "بینما نحن حول رسول اللّٰہ (صلی اللّٰہ علیہ وسلم نکتب)" کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ ان کے ساتھ ایک جماعت لکھ رہی تھی، حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ ہی کے ایک دوسرے بیان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جب انہوں نے حدیث لکھنا شروع نہیں کیا تھا اس وقت بھی کئی صحابی لکھا کرتے تھے، ان کا وہ بیان مجمع الزوائد (جلد ۲ صفحہ ۵۲) میں یوں منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں چند صحابی بیٹھے ہوئے تھے میں بھی ان کے ساتھ حاضر تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت ارشاد فرمایا کہ جو آدمی مجھ پر قصداً جھوٹ باندھے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ جب ہم وہاں سے اٹھے تو میں نے ان صحابیوں سے کہا کہ یہ وعید سننے کے بعد آپ لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرنے کی ہمت کیسے ہوئی؟ تو ان صحابہ نے فرمایا کہ بھتیجے؟ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ سنا ہے وہ سب ہمارے پاس لکھا ہوا ہے۔

اسی طرح دوسرے مستند بیانات سے بھی متعدد صحابہ کا حدیثیں لکھتے رہنا ثابت ہے۔ چنانچہ مجمع الزوائد (جلد ا صفحہ ۱۵۱) میں بحوالہ طبرانی حضرت رافع بن خدیج (صحابی) کا بیان مذکور ہے کہ ہم نے خدمت نبوی میں یہ گزارش کی کہ "یا رسول اللّٰہ انا نسمع منك اشیاء فنکتبها قال اکتبوا ولا حرج" یعنی یارسول اللہ ہم آپ کی زبان سے بہت سی چیزیں سنتے ہیں اور اس کو لکھ لیتے ہیں تو اس کی نسبت کیا حکم ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ لکھتے رہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے حضرت رافع کے اس بیان سے بھی معلوم ہوا کہ متعدد اشخاص کا دستور تھا کہ حدیثیں سن کر لکھ لیتے تھے۔ ترمذی (جلد ۲ صفحہ ۹۱) اور مجمع الزائد (جلد ا صفحہ ۲۵۱) میں حضرت ابوہریرہ کا بیان ہے کہ ایک انصاری صحابی نے آنحضرت ﷺ سے شکایت کی کہ مجھ کو حدیثیں یاد نہیں رہتیں تو آپ نے فرمایا کہ اپنے ہاتھ سے مدد لو یعنی لکھ لیا کرو۔

مجمع الزوائد (جلد ا صفحہ ۲۵۱) میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حدیثوں کے یاد نہ رہنے کی شکایت کی، تو آپ نے فرمایا کہ اپنے ہاتھ سے مدد لو، کنز العمال (جلد ۵ صفحہ ۲۲۶) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ و حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہاتھ سے کام لینے (یعنی لکھنے) کا حکم دیا۔

عہد نبوی کی کتاب الصدقہ

ابوداؤد (جلد ا صفحہ ۱۵۶) اور ترمذی (جلد ا صفحہ ۷۹) میں حضرت عبداللہ بن عمر کا بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں اپنے عاملوں کے پاس بھیجنے کے لئے ایک کتاب الصدقہ لکھوائی تھی جس میں جانوروں کی زکوٰۃ سے متعلق حدیثیں تھیں، لیکن ابھی اس کو عاملوں کے پاس بھیجنے کی نوبت نہیں آئی تھی، کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کا سانحہ پیش آگیا، جب حضرت ابوبکر آپ ﷺ کے

جانشیں ہوئے تو انہوں نے اس پر عمل کیا۔

عہد نبوی کا ایک اور نوشتہ

ترمذی (جلد ا صفحہ ۳۰۶)، اور نسائی (جلد ۲ صفحہ ۱۹۱) میں عبداللہ بن حکیم کا بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں آپ کا ایک نوشتۂ مبارک ہمارے (قبیلہ جہینہ کے) پاس پہنچا، جس میں یہ حدیث بھی تھی کہ مردار جانور کی (بے پکائی ہوئی) کھال اور پٹھے کو کام میں نہ لاؤ۔

فتح مکہ کا خطبہ

صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا بیان مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فتح مکہ کے دن ایک طویل خطبہ دیا جس میں بہت سی حدیثیں ارشاد فرمائیں، جب خطبہ سے فارغ ہوئے تو حضرت ابوشاہ یمنی نے درخواست کی کہ میرے لئے یہ خطبہ لکھوا دیا جائے، حضرت نے ان کی یہ درخواست قبول فرمائی اور حکم دیا کہ ان کو خطبہ لکھ کر دے دیا جائے۔

کتاب عمرو بن حزم

طحاوی (جلد ۲ صفحہ ۴۱۷)، اور نسائی وغیرہما میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک نوشتہ لکھوا کر عمرو بن حزم کے ہاتھ اہل یمن کے پاس بھیجا تھا اس نوشتہ میں فرائض وسنن اور خون بہا کے مسائل تھے، اس نوشتہ کے جستہ جستہ فقرے حدیث کی کتابوں میں منقول ہیں، مستدرک حاکم (جلد ا صفحہ ۳۹۵) لغایت (صفحہ ۳۹۷) میں اس نوشتہ سے تریسٹھ حدیثیں نقل کی ہیں۔ اہل یمن کے نام ایک نوشتہ نبوی کا ذکر امام شعبی نے بھی کیا ہے، اور اس نوشتہ کی کئی حدیثیں امام شعبی کی روایت سے مصنف ابن ابی شیبہ (صفحہ ۱۰ از کوۃ وصفحہ ۱۲ از کوۃ) میں منقول ہیں۔

صحیفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ

عہد نبوی کے نوشتوں میں سے ایک حضرت علی کا صحیفہ بھی تھا جس میں خود حضرت علی کے بیان کے مطابق خون بہا اور اسیروں کی رہائی کے مسائل تھے اور اس میں یہ حدیث بھی تھی کہ کوئی مسلمان کافر (حربی) کے بدلہ میں نہ مارا جائے[1] اور اس میں یہ حدیث بھی تھی کہ مدینہ کی سرزمین عیر سے ثور تک حرم (بہت زیادہ قابل احترام) ہے لہٰذا جو شخص اس میں کوئی بدعت نکالے، یا کسی بدعتی کو پناہ دے اس پر تمام انسانوں اور فرشتوں کی لعنت ہے، اللہ تعالیٰ اس کی کوئی فرض یا نفل عبادت قبول نہ کرے گا[2] اور اس میں یہ حدیث بھی تھی کہ جو شخص غیر خدا کی تعظیم وخوشنودی کے لئے جانور ذبح کرے اس پر اللہ کی لعنت اور اس پر بھی اللہ کی لعنت جو اپنے باپ پر لعنت کرے اور اس پر بھی اللہ کی لعنت جو کسی بدعتی کو پناہ دے اور اس پر اللہ کی لعنت جو زمین کا نشان مٹائے[3]

اور اس میں یہ حدیث بھی تھی کہ سب مسلمانوں کا خون برابر ہے، اور یہ کہ ایک معمولی مسلمان نے ذمہ لے لیا تو اس کا پاس ولحاظ سب مسلمانوں پر ضروری ہے اگر کوئی شخص کسی مسلمان کا ذمہ توڑے گا تو اس پر خدا اور سارے فرشتوں اور انسانوں کی لعنت، اور یہ بھی تھا کہ جو شخص اپنے مولی کے سوا دوسرے کو مولی بنائے اس پر بھی سب کی لعنت[4]

اور اس میں زکوٰۃ کے مسائل بھی تھے۔[5]

عہد نبوی میں کتابت حدیث کے یہ چند واقعات سرسری طور پر میں نے آپ کے سامنے پیش کر دیئے ہیں، تلاش وجستجو کرنے والے کو اور واقعات بھی مل سکتے ہیں۔

---

[1] بخاری: ۱/۲۱ [2] بخاری: ۱/۲۵۱ و مسلم [3] مسلم: ۲/۱۶۱
[4] بخاری: ۱/۲۵۱ [5] بخاری ۱/۴۳۸ نیز مسند احمد و طحاوی: ۲/۳۰۴

عہدِ صحابہ میں حدیث کی کتابت

اس کے بعد عہد صحابہ کی تاریخ پڑھئے اس عہد میں بھی آپ کو کتابت حدیث کے بے شمار واقعات ملیں گے، تمثیل کے طور پر چند واقعات اس عہد کے بھی نقل کئے جاتے ہیں۔

❶ اس سلسلہ میں سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر کا واقعہ سنئے مورخ اسلام حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (صفحہ ۵) میں اور شیخ علی متقی نے کنزالاعمال (جلد ۵ صفحہ ۲۳۷) میں امام حاکم کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق نے آنحضرت ﷺ کی حدیثیں جمع کرنا شروع کی تھیں، پانچ سو حدیثیں لکھ چکے تھے کہ ایک دن اس مجموعہ کو منگا کر آگ میں ڈال دیا اور فرمایا کہ اس میں میں نے وہ حدیثیں بھی لکھی تھیں، جن کو براہ راست آنحضرت ﷺ سے میں نے نہیں سنا تھا۔ بلکہ کسی اور کی زبانی سنا تھا، ممکن ہے کہ اس نے مجھ سے جس طرح بیان کیا ہے، اس طرح آنحضرت ﷺ نے نہ فرمایا ہو۔ کسی اور طرح فرمایا ہو تو خواہ مخواہ میری گردن پر اس کا بوجھ ہوگا۔

❷ دارمی (صفحہ ۶۸) و مستدرک حاکم (جلد ۱ صفحہ ۱۰۶) میں امیر المؤمنین فاروق اعظم کا یہ فرمان منقول ہے کہ علم کو کتاب میں مقید کرلو۔

❸ دارمی و مستدرک میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے کہ علم کو لکھ کر مقید کرو۔ نیز صحیح مسلم (جلد ۱ صفحہ ۴۶) میں ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے محمود بن الربیع رضی اللہ عنہ (صحابی) کی زبانی حضرت عتبان رضی اللہ عنہ کی ایک طویل حدیث سنی تو اپنے لڑکے سے کہا کہ اس کو لکھ لو۔ چنانچہ انہوں نے لکھ لیا۔ طحاوی (جلد ۲ صفحہ ۳۸۴) میں بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کا اپنے لڑکے سے حدیث لکھوانا مذکور ہے۔

❹ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ (المتوفی ۵۸ھ) کی نسبت اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ وہ

عہد نبوی میں حدیثوں کو لکھا نہ کرتے تھے، لیکن بعد میں انہوں نے بھی اپنے ہاتھ سے لکھ کر یا کسی دوسرے سے لکھوا کر اپنی حدیثوں کو سفینہ میں محفوظ کرلیا تھا، چنانچہ فتح الباری (جلد۱ صفحہ۱۴۸) میں حسن ابن عمرو کا بیان ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے، اور حدیث نبوی کی کئی کتابیں دکھا کر فرمایا کہ دیکھو یہ میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہیں۔

اور بشیر بن نہیک کا بیان طحاوی (جلد۲ صفحہ۳۸۵) میں ہے کہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے حدیث کی کتابیں عاریت لے کر نقل کرتا تھا، نقل سے فارغ ہوکر ان کو کل سناتا جاتا تھا، سنانے کے بعد عرض کرتا تھا کہ میں نے آپ کو جو سنایا ہے وہ سب آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ ہاں۔

۵ حضرت ابن عباس (المتوفی ۶۸ھ) کے بھی چند صحیفے تھے، جن میں حدیثیں قلم بند تھیں، چنانچہ ترمذی (جلد۲ صفحہ۲۳۸) اور طحاوی (جلد۲ صفحہ۳۸۴) میں ہے کہ طائف کے کچھ لوگ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس ان کے چند صحیفے لے کر حاضر ہوئے کہ آپ ہم کو یہ سنادیں، اس وقت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نگاہ بہت کمزور ہو چکی تھی۔ اس لئے وہ پڑھ نہ سکے اور فرمایا تم خود سنادو، تمہارا سنانا اور میرا پڑھنا جواز روایت کے حق میں دونوں برابر ہیں۔

۶ ابوداؤد (جلد۲ صفحہ۱۸) میں ابوالبختری کا بیان ہے کہ میں نے ایک صحابی یا تابعی سے حدیث سنی، اور مجھ کو بہت بھلی معلوم ہوئی، تو میں نے ان سے درخواست کی کہ اس کو میرے لئے لکھ دیجئے، چنانچہ انہوں نے لکھ کر میرے حوالہ کیا۔

۷ دارمی (صفحہ۶۸) میں ہے کہ ابان (تابعی) حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھے ہوئے ساگون کی تختیوں پر حدیثیں لکھتے رہتے تھے۔

۸ طحاوی (جلد۲ صفحہ۳۸۴) میں عبداللہ بن محمد بن عقیل کا بیان ہے کہ ہم لوگ حضرت جابر رضی اللہ عنہ (المتوفی ۷۸ھ) کی خدمت میں حاضر ہوکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی

حدیثوں کو پوچھتے تھے، اور لکھ لیتے تھے۔

⑨ دارمی (صفحہ ۶۹) میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ (المتوفی ۷۴ھ) نے فرمایا کہ علم کو قید تحریر میں لاؤ چنانچہ دارمی ہی میں حضرت سعید بن جبیر کا بیان ہے کہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے حدیثیں سنتا تھا تو لکھ لیتا تھا۔

⑩ دارمی (صفحہ ۶۹) اور طحاوی (جلد ۲ صفحہ ۳۸۴) میں ہے کہ حضرت سعید بن جبیر وغیرہ حضرت ابن عباس کے پاس حدیثیں لکھتے رہتے تھے، بلکہ دارمی میں یہ بھی ہے کہ کاغذ بھر جاتا تھا تو کسی دوسری ہی چیز پر لکھ لیتے تھے۔

⑪ دارمی (صفحہ ۶۹) میں ہے کہ عنترہ کو بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حدیث لکھنے کی اجازت دی۔

⑫ دارمی (صفحہ ۶۹) میں عبداللہ بن حنش کا بیان ہے، کہ میں نے حضرت براء رضی اللہ عنہ (المتوفی ۷۲ھ) کی مجلس میں لوگوں کو ہتھیلیوں پر بھی حدیث لکھتے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے ناچیز کہتا ہے کہ کاغذ بھر جاتا ہوگا، تو ہتھیلیوں پر اس لئے لکھ لیتے ہوں گے کہ گھر پہنچ کر کاغذ پر نقل کرلیں گے۔

⑬ دارمی میں ہے کہ حسن بن جابر نے حضرت ابوامامہ (المتوفی ۸۶ھ) باہلی سے حدیث لکھنے کی بابت دریافت کیا، تو انہوں نے فرمایا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

⑭ مجمع الزوائد (جلد ۱ صفحہ ۱۵۱) میں ابو بردہ اشعری کا بیان مذکور ہے۔ کہ میں اپنے والد (حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ) سے حدیثیں سنتا تھا تو لکھ لیا کرتا تھا ایک دن میرے والد نے میرا مجموعہ منگوا کر مجھ سے پڑھوایا میں پڑھ چکا تو فرمایا کہ ہاں میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا ہے لیکن میں ڈرتا ہوں کہ کچھ کمی بیشی نہ ہو جائے۔

عہد تابعین میں کتابت حدیث

اوپر جو واقعات آپ نے پڑھے ہیں، ان میں صحابہ کے سامنے یا صحابہ سے سن

کر حدیث لکھنے کا ذکر ہے، اب چند ایسے واقعات سنئے جن میں تابعین کے سامنے یا تابعین سے سن کر حدیث لکھنے کا تذکرہ ہے۔

❶ ترمذی (جلد۲ صفحہ۲۳۸) اور داری (صفحہ۶۶) میں ابراہیم نخعی کا بیان ہے کہ سالم ابن ابی الجعد حدیثیں لکھا کرتے تھے، سالم کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی ہے اور انہوں نے بعض صحابہ سے بھی حدیثیں سنی ہیں۔

❷ تذکرۃ الحفاظ (جلد۱ صفحہ۱۰۳) میں ابوالزناد (تابعی) کا بیان ہے کہ ہم زہری کے ساتھ علماء کے پاس حدیثیں سننے کے لئے جاتے تھے، زہری اپنے ساتھ تختیاں اور کاغذ لئے رہتے تھے، اور جتنا سنتے سب لکھتے رہتے تھے، زہری کی وفات ۱۲۴ھ میں ہوئی ہے۔

❸ کنزالعمال (جلد۵ صفحہ۲۳۸) میں صالح بن کیسان (تابعی) کا بیان ہے کہ طلب علم کے زمانہ میں میرا اور زہری کا ساتھ تھا، زہری نے مجھ سے کہا آؤ آنحضرت ﷺ کی حدیثیں لکھیں، چنانچہ ہم دونوں نے حدیثیں لکھیں۔

❹ داری (صفحہ۶۹) میں ہشام ابن الغاز کا بیان منقول ہے کہ عطاء بن ابی رباح تابعی سے لوگ پوچھتے جاتے تھے اور انہی کے سامنے لکھتے جاتے تھے، عطاء ابن ابی رباح کی وفات ۱۱۴ھ میں ہوئی۔

❺ داری میں (صفحہ۶۹) میں رجاء بن حیوۃ (المتوفی ۱۱۲ھ) کا بیان ہے کہ ہشام ابن عبدالملک نے اپنے عامل کو مجھ سے ایک حدیث دریافت کرنے کے لئے لکھا، اگر وہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی نہ ہوتی تو میں اس کو بھول ہی چکا تھا۔

❻ داری (صفحہ۶۹) میں سلیمان بن موسیٰ کا بیان ہے کہ میں نے نافع (تابعی) کو دیکھا ہے کہ وہ حدیثیں اپنی زبان سے بولتے جاتے ہیں اور لوگ ان کے سامنے لکھتے جاتے ہیں، نافع کا انتقال ۱۱۷ھ میں ہوا۔

❼ ترمذی (جلد۲ صفحہ۲۳۹) میں ہے کہ ایک شخص حسن بصری کے پاس آیا اور کہا

کہ میرے پاس آپ کی بیان کردہ کچھ حدیثیں لکھی ہوئی ہیں میں ان کی روایت آپ سے کرسکتا ہوں؟ تو انہوں نے کہا کہ ہاں، تہذیب التہذیب میں ہے کہ حمید طویل نے حسن بصری کی کتابیں نقل کی تھیں[1] حسن بصری کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی۔

❽ ترمذی (جلد۲ صفحہ ۲۳۹) میں ابن جریج کا بیان ہے کہ میں ہشام بن عروہ کے پاس ایک کتاب لے کر پہنچا اور کہا یہ آپ کی روایتیں ہیں ان کو میں بیان کروں؟ تو انہوں نے کہا، ہاں ہشام بن عروہ کی وفات ۱۴۶ھ میں ہوئی۔

❾ تذکرۃ الحفاظ (جلد۱ صفحہ ۸۸) میں ہے کہ ابوقلابہ وفات کے وقت اپنی کتابوں کی وصیت ایوب سختیانی کے لئے کر گئے تھے چنانچہ وہ کتابیں شام سے اونٹ پر بار کر کے لائی گئیں، ایوب فرماتے ہیں کہ میں نے بارہ چودہ درم ان کا کرایہ ادا کیا ابوقلابہ کی وفات ۱۰۴ھ میں ہوئی۔

❿ صحیح بخاری جلد۱ فتح الباری (جلد۱ صفحہ ۱۴۰) اسعاف المبطا (صفحہ ۵) دارمی (صفحہ ۶۸) میں ہے کہ خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تمام اطراف سلطنت میں یہ فرمان بھیجا کہ آنحضرت ﷺ کی حدیثوں کو جمع کرو چنانچہ ابوبکر بن حزم (جو ان کی طرف سے مدینہ کے امیر و قاضی تھے) کے پاس جب یہ فرمان پہنچا تو انہوں نے حدیث کے کئی مجموعے تیار کئے، مگر ابھی ان کو دربار خلافت میں بھیجنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ عمر بن عبدالعزیز کی وفات ہوگئی، نیز عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے ابن شہاب زہری نے بھی حدیثوں کو مدون کیا تھا، تذکرۃ الحفاظ (جلد۱ صفحہ ۱۰۶) میں معمر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ زہری کی حدیثوں کے دفتر کئی اونٹوں پر بار کئے گئے تھے، عمر بن عبدالعزیز کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی ہے۔

عہد تابعین کے یہ چند واقعات بر سبیل تذکرہ میں نے پیش کئے ہیں، اور ہر واقعہ کے ساتھ صاحب واقعہ کا سن وفات بھی لکھ دیا ہے سنین وفات دیکھ کر آپ معلوم

[1] تہذیب التہذیب: ۳/۳۹

کر سکتے ہیں کہ یہ واقعات وفات نبوی سے صرف سو برس بعد کے ہیں بلکہ اکثر تو سو برس کے اندر ہی کے ہیں۔

تبع تابعین کے عہد میں حدیث کی کتابت

اب ذرا اور قریب آیئے اور تبع تابعین کا دور نظر کے سامنے رکھئے تو اور زیادہ کتابت احادیث کے واقعات آپ کی نگاہ سے گزریں گے، اور حدیثوں کے دفتر کے دفتر آپ کو دکھائی دیں گے جو اس عہد میں لکھے گئے، اور ان میں سے بعض بعض آج بھی ہمارے ہاتھوں میں موجود ہیں۔ اس دور میں حدیثوں کے لکھنے کا یہ دستور تو باقی ہی تھا، کہ استاذ سے جو حدیثیں سنیں، لکھ لیں، چنانچہ محمد بن بشیر کا بیان ہے کہ مسعر (المتوفی ۱۵۵ھ) کے پاس ایک ہزار حدیثیں تھیں، میں نے دس کے سوا ساری لکھ لیں۔[1]

عبدالرزاق کا بیان ہے کہ میں نے معمر المتوفی ۱۵۳ھ سے دس ہزار حدیثیں سن کر لکھی ہیں۔[2]

حماد بن سلمہ کے پاس قیس بن سعد کی کتاب تھی۔[3] ثوری یمن گئے تو ان کو ایک تیز لکھنے والے کاتب کی ضرورت ہوئی، ہشام ابن یوسف کا بیان ہے کہ لوگوں نے مجھ کو پیش کیا، چنانچہ میں ان کے لئے حدیثیں لکھا کرتا تھا۔[4]

ابونعیم کا بیان ہے کہ میں نے آٹھ سو مشائخ سے حدیثیں لکھی ہیں، شعیب بن حمزہ نے بہت زیادہ حدیثیں لکھی تھیں، زہری بولتے اور شعیب لکھتے تھے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے شعیب کی کتابیں دیکھی تھیں ان کا بیان ہے کہ شعیب کی کتابیں بہت صحیح اور درست تھیں، شعیب کی وفات ۱۶۳ھ میں ہوئی۔[5]

ابوعوانہ پڑھنا جانتے تھے، لکھنا نہیں جانتے تھے، اس لئے جب حدیث سننے

---

[1] تذکرہ: ص ۱۷۷ [2] تذکرہ: ۱/۱۷۵ [3] تذکرہ: ۱/۱۹۸

[4] تذکرہ: ۱/۳۱۶ [5] تذکرہ: ۱/۲۱۰

کے لئے جاتے تو دوسرے سے لکھواتے تھے ابوعوانہ کی وفات ۱۶۳ھ میں ہوئی۔[1]

ابن لہیعہ کے پاس بھی حدیث کی کتابیں تھیں، چنانچہ ابن صالح کا بیان ہے کہ میں نے عمارہ بن غزیہ کی حدیثیں ابن لہیعہ ہی کی اصل سے نقل کی ہیں، ابن لہیعہ نے ۱۷۴ھ میں انتقال کیا۔[2]

سلیمان ابن بلال المتوفی ۱۷۲ھ کے مسموعات کی بھی کئی کتابیں تھیں اور اپنے مرنے کے وقت وصیت کر گئے تھے کہ وہ کتابیں عبدالعزیز بن حازم کو دی جائیں۔[3]

ابو حاتم رازی کا بیان ہے کہ ابونعیم نے عبدالسلام بن حرب سے کئی ہزار حدیثیں سن کر لکھیں، عبدالسلام کی وفات ۱۸۷ھ میں ہوئی۔[4]

ابن المبارک نے اپنی لکھی ہوئی جن حدیثوں کی روایت کی، اور لوگوں کو سنایا ان کی تعداد بیس ہزار تھی۔[5]

غندر کے پاس بھی ان کی مسموعات کی کتابیں تھیں، ابن معین کا بیان ہے کہ ان کی کتابیں سب سے زیادہ صحیح تھیں۔

ابن مہدی کا بیان ہے کہ ہم شعبہ کی زندگی ہی میں غندر کی کتابوں سے فائدہ اٹھاتے تھے، غندر کی وفات ۱۹۳ھ میں ہوئی۔[6]

بہر حال کتابت حدیث کے اسی دستور کے علاوہ باقاعدہ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری ہوگیا، چنانچہ مکہ معظمہ میں ابن جریج المتوفی ۱۵۰ھ نے، یمن میں معمر بن راشد المتوفی ۱۵۳ھ نے، بصرہ میں سعید بن ابی عروبہ المتوفی ۱۵۲ھ اور ربیع بن صبیح المتوفی ۱۶۱ھ نے حدیث کی کتابیں تصنیف کیں، اور اسی عہد میں موسیٰ بن عقبہ المتوفی ۱۴۱ھ اور ابن اسحاق المتوفی ۱۵۱ھ نے غزوات وسیرت نبوی پر کتابیں لکھیں۔

اور ان کے بعد امام اوزاعی المتوفی ۱۵۷ھ نے شام میں امام ابن المبارک

---

[1] تذکرہ: ۲۱۹/۱ [2] تذکرہ: ۲۲۰/۱ [3] تذکرہ: ۲۴۷/۱
[4] تذکرہ: ۲۴۹/۱ [5] تذکرہ: ۲۵۴/۱ [6] تذکرہ: ۱۷۷/۱

المتوفی ۱۸۱ھ نے خراسان میں حماد بن سلمہ المتوفی ۱۶۷ھ نے بصرہ میں سفیان ثوری المتوفی ۱۶۱ھ نے کوفہ میں جریر بن عبدالحمید المتوفی ۱۸۸ھ نے رے میں، اور ہشیم المتوفی ۱۸۳ھ نے واسط میں حدیث کی کتابیں لکھیں۔

اور تقریباً اسی زمانہ میں امام مالک نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب موطا تصنیف فرمائی، امام مالک نے ۱۷۹ھ میں وفات پائی۔

اسی زمانہ میں ابومعشر سندی نے غزوات نبوی پر کتاب لکھی ابومعشر نے ۱۷۰ھ میں وفات پائی۔

ان حضرات کے بعد ابراہیم بن محمد اسلمی استاذ شافعی نے امام مالک کی موطا کے طرز پر اپنی موطا لکھی جس کی نسبت ابن عدی کا بیان ہے کہ موطائے مالک سے وہ چند گونہ بڑی تھی، ابراہیم کی وفات ۱۸۴ھ میں ہوئی۔[1]

یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ کوفی شاگرد امام اعظم بھی صاحب تصنیف تھے، یحییٰ کا انتقال ۱۸۲ھ میں ہوا۔[2]

معافی بن عمران موصلی المتوفی ۱۸۵ھ نے کتاب السنن، کتاب الزھد، کتاب الادب، کتاب الفتن وغیرہ تصنیف کی۔[3]

عبدالرحیم بن سلیمان کنانی نے بھی کئی کتابیں لکھیں۔[4]

امام ابو یوسف المتوفی ۱۸۲ھ نے کتاب الآثار، کتاب الخراج وغیرہ لکھیں، اور امام محمد المتوفی ۱۸۹ھ نے موطا کتاب الآثار، کتاب الحج وغیرہ تصنیف فرمائیں، ولید بن مسلم المتوفی ۱۹۵ھ نے حدیث کے مختلف ابواب و موضوعات پر ستر کتابیں لکھیں۔[5]

امام وکیع بھی فن حدیث میں صاحب تصنیفات تھے ۱۹۷ھ میں ان کی وفات

---

[1] تذکرہ [2] تذکرہ: ۱/۲۴۶ [3] تذکرہ: ۱/۲۶۵

[4] تہذیب: ۶/۳۰۶ [5] تذکرہ: ۱/۲۷۹

ہوئی۔[1]

ابن وہب المتوفی ۱۹۷ھ نے اہوال القیامۃ اور جامع وغیرہ تصنیف کیں، نیز ایک بہت ضخیم موطا بھی ان کی تصنیفات میں ہے۔

محمد بن فضیل المتوفی ۱۹۵ھ نے کتاب الزہد، کتاب الدعاء، وغیرہ اپنی یادگار چھوڑی۔ اس دور کی تصنیفات میں سے سفیان کی جامع، ابن المبارک کی کتاب الزہد والرقاق، امام مالک کی موطا، ابو یوسف کی کتاب الآثار، اور کتاب الخراج اور امام محمد کی موطا، کتاب الآثار اور کتاب الحج وغیرہ آج بھی موجود ہیں۔

چغتائی کا دوسرا دعویٰ

چغتائی کا دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ دو سو برس تک صرف زبانی روایت پر دارو مدار رہنے کی وجہ سے حدیثیں کچھ سے کچھ ہوگئیں، اگرچہ پہلے دعویٰ کا غلط اور بے سروپا ہونا ثابت کر دینے کے بعد اس دوسرے دعویٰ پر کچھ لکھنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی اس لئے کہ یہ دعویٰ تمام تر پہلے ہی دعویٰ پر مبنی ہے اور اس کا غلط ہونا ثابت ہو چکا، تو اب اس کے غلط ہونے میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ تاہم تبرعاً اس پر کلام کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ اگرچہ اوپر تاریخی شواہد سے ثابت ہو چکا ہے کہ صرف زبانی روایت پر کسی زمانے میں بھی دارو مدار نہیں رہا ہے بلکہ عہد نبوی ہی سے کتابت حدیث کا سلسلہ برابر جاری رہا ہے لیکن اگر بالفرض یہ سلسلہ نہ رہا ہوتا تو بھی عہد نبوی سے لے کر پچھلے ہر دور میں حدیثوں کو سینے میں محفوظ رہنے کا جو بلیغ اہتمام تھا اور اس کے اداء و بیان کرنے میں جو کامل احتیاط مد نظر تھا، اس کے پیش نظر یہ دعویٰ کرنا ممکن ہی نہیں کہ زبانی روایت پر دارو مدار رہنے کی وجہ سے حدیثیں کچھ سے کچھ ہوگئیں۔

---

[1] تذکرہ: ۱/۲۸۳

حفظ حدیث کا اہتمام بلیغ

عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

عہد نبوی میں حدیثوں کو محفوظ رکھنے کے لئے یہ اہتمام تھا کہ صحابہ حدیثوں کا دور کیا کرتے تھے، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے حدیثیں سنتے رہتے تھے، جب آپ مجلس سے اٹھ جاتے تو ہم آپس میں حدیثوں کا دور کرتے تھے۔ ایک دفعہ ایک آدمی کل حدیثیں بیان کر جاتا پھر دوسرا، پھر تیسرا، بسا اوقات ساٹھ ساٹھ آدمی مجلس میں ہوتے تھے اور وہ ساٹھوں باری باری سے بیان کرتے تھے، اس کے بعد جب ہم اٹھتے تھے تو حدیثیں اس طرح ذہن نشین ہوتی تھیں کہ گویا ہمارے دلوں میں بودی گئی ہیں۔[1]

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں فرض نمازں کے بعد مسجد میں صحابہ کرام بیٹھ جاتے، اور قرآن پاک اور احادیث نبویہ کا مذاکرہ کرتے تھے۔[2]

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ صحابہ کرام جب کہیں بیٹھتے تھے تو ان کی گفتگو کا موضوع فقہ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ہوتی تھیں یا پھر یہ کہ کوئی آدمی قرآن پاک کی کوئی سورۃ پڑھے یا کسی سے پڑھنے کو کہے۔[3]

دور کرنے کے علاوہ انفرادی طور پر بھی حدیثوں کو ازبر کرنے کا بڑا اہتمام تھا، اور جن کو باوجود کوشش کرنے کے حدیثیں یاد نہ ہوتی تھیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کی شکایت کرتے تھے اور پوچھتے تھے کہ حدیثوں کو محفوظ رکھنے کی کیا تدبیر کریں جیسا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے بیان

---

[1] مجمع الزوائد: ۱/۱۶۱ [2] مستدرک: ۱/۹۴ [3] مستدرک: ص ۹۴

سے اوپر (زیرعنوان عہد نبوی میں حدیث کی کتابت) معلوم ہو چکا ہے، نیز حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ بیان بھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ میں حدیثوں کو صرف دل سے یاد کرتا تھا اور حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ از بر کرنے کے ساتھ ساتھ لکھتے بھی تھے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا بیان مسلم (جلد ا صفحہ ۱۰)، ابن ماجہ (صفحہ ۴) وغیرہ میں ہے۔ "کنا نحفظ الحدیث" یعنی ہم حدیثیں یاد کیا کرتے تھے، اس قسم کے مزید واقعات نقل کر کے بات کو طول دینے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، صرف ایک بات لکھ دینا کافی سمجھتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کو نہایت تاکیدی حکم تھا کہ جو لوگ میری مجلس میں حاضر ہوں وہ غیر حاضروں کو میری حدیثیں ضرور پہنچا دیں[1]۔ نیز ان لوگوں کے حق میں تروتازگی و سرسبزی کی دعا فرمائی تھی، جو آپ کی حدیثوں کو سن کر خوب اچھی طرح یاد کر لیں اور پھر اس کو بجنسہٖ دوسروں کو تک پہنچا دیں۔

"نضر الله عبدا سمع مقالتی (وفی روایة) حدیثنا (کما فی الدرای صفحه۴۲) فحفظها ووعاهاواداها (وفی روایة) فبلغه (دارمی صفحه۴۲) کما سمع."[2]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ اس بندہ کو سرسبز (خوش) رکھے جو میری کوئی حدیث سن کر یاد کر لے اور خوب سمجھ لے پھر اس کو جس طرح سنا ہے اسی طرح دوسرے کو پہنچا دے۔"[3]

---

[1] بعض دوسری روایتوں میں حدیثوں کی روایت کرنے والوں کو اپنا جانشین فرمایا ہے۔ (کنز العمال: ۲۲۲/۵)، ایک دوسری حدیث میں اس شخص کو جنت کی بشارت دی ہے، جو امت کے لئے چالیس حدیثیں محفوظ کر لے۔ (بخاری: ۱۶/۱)

[2] مشکوٰۃ ص ۳۷ بحوالہ احمد ترمذی ابوداؤد ابن ماجہ، دارمی

[3] اس مضمون کو تقریباً انہی الفاظ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابن مسعود و عائشہ، زید بن ثابت، جبیر بن مطعم، انس، ابوہریرہ، عمیر بن قتادہ، سعد بن ابی وقاص، ابن عمر، معاذ بن جبل، نعمان بن بشیر عن ابیہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔ (کنز العمال: ۲۲۰/۵، ۲۲۱، ۲۲۲)

صحابہ کے حالات سے جو لوگ باخبر ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے اس حکم کی تعمیل اور اس دعا میں اپنے کو شامل کرنے کے لئے انہوں نے ہرگز کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا ہوگا۔

عہد صحابہ رضی اللہ عنہم

عہد صحابہ میں بھی حدیثوں کو ازبر کرنے کا بیش از بیش اہتمام تھا، حضرات صحابہ اپنے شاگردوں کو یاد کرنے کی برابر تاکید کرتے رہتے تھے، اور محفوظ رکھنے کی تدبیر بھی بتایا کرتے تھے۔

❶ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے تھے۔

"تذاکر وا هذا الحدیث لا ینفلت منکم."[1]

ترجمہ: "حدیثوں کا آپس میں مذاکرہ (دور) کیا کرو، ایسا نہ ہو کہ تمہارے ہاتھ سے نکل جائے۔"

❷ یہ بھی فرمایا کرتے تھے۔

"ردوا الحدیث واستذکروه فانه ان لم تذکروه ذهب."[2]

ترجمہ: "حدیث کو (بار بار پڑھ کر) دہرایا کرو اور اس کو مستحضر کرو اگر اس طرح یاد نہ کرو گے، تو جاتی رہے گی۔"

❸ ان یہ کی تاکید بھی تھی کہ ہر روز کچھ حدیثیں بیان کیا کریں فرماتے تھے کہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ ابھی تو کل بیان کیا ہے، لہٰذا آج نہ بیان کروں گا نہیں آج بھی بیان کرو اور پھر کل (آئندہ) بھی بیان کرنا۔

❹ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ بھی آپس میں حدیث کے مذاکرہ کی تاکید کیا کرتے تھے۔[3] بلکہ وہ اس باب میں اتنے سخت تھے کہ شاگرد اگر درخواست کرتے کہ حدیثیں لکھوا دیجئے تو انکار کر دیتے تھے، اور فرماتے تھے کہ جس طرح ہم نے

---

[1] دارمی: ص ۷۸ [2] دارمی: ص ۷۸ [3] دارمی: ص ۷۷ و مستدرک: ۱/۹۴

آنحضرت ﷺ سے حدیثوں کو سن کر حفظ کیا ہے تم بھی حفظ کرو۔[1]

۵ حضرت علی مرتضی رضی اللہ عنہ اپنے شاگردوں سے فرمایا کرتے تھے۔

"تذاکروا الحدیث فانکم الا تفعلوا یندرس"[2]

ترجمہ: "حدیثوں کو باہم یاد کیا کروں اس لئے کہ ایسا نہ کرو گے تو حدیث مٹ جائے گی۔"

۶ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی سخت تاکید تھی کہ۔

"تذاکروا الحدیث فان ذکر الحدیث حیاته"[3]

ترجمہ: "حدیثوں کا مذاکرہ کرتے رہو کہ یہی اس کے بقا کا سامان ہے۔"

۷ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:

"تزاوروا وتدارسوا الحدیث ولا تترکوه یندرس"[4]

ترجمہ: "ایک دوسرے سے ملتے رہو اور باہم حدیث کا مذاکرہ کرتے رہو اس کو چھوڑ نہ دو کہ فنا ہو جائے۔"

صحابہ کرام کے شاگرد اپنے اساتذہ کے ان احکام کا پورا احترام کرتے تھے، اور حدیثوں کے مذاکرہ سے کبھی غافل نہیں رہتے، چنانچہ داری (صفحہ ۷۹) اور تذکرہ (صفحہ ۱۱۹) میں عطاء کا بیان ہے کہ جب ہم حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے پاس سے حدیثیں سن کر اٹھتے تھے تو باہم مذاکرہ کرتے تھے ہمارے ہم سبقوں میں ابوزبیر کا حافظہ سب سے اچھا تھا، ان کو سب سے زیادہ حدیثیں یاد ہوتی تھیں۔

مستدرک (جلد ا صفحہ ۹۴) ابن بریدہ کا بیان ہے کہ ہم مسجد میں نماز کے بعد بیٹھ جاتے اور احادیث نبویہ کا مذاکرہ کرتے۔

---

[1] دارمی: ص ٦٦ [2] مستدرک: ۹۵/۱

[3] مستدرک: ۹۵/۱، دارمی ص ۷۹ [4] دارمی: ص ۷۹، کنز العمال: ۲۴۲/۵

دارمی (صفحہ ۷۹) میں ہے کہ زہری عشاء کی نماز کے بعد حدیث کا مذاکرہ کرنے بیٹھے تو صبح تک یہ مشغلہ جاری رہا، دارمی میں یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے شاگردوں سے پوچھا کہ تم لوگ آپس میں ملتے رہتے ہو، اور کہیں ایک جگہ بیٹھ کر حدیث کا مذاکرہ بھی کرتے ہو؟ شاگردوں نے جواب دیا کہ ہم کو تو اس کا اتنا اہتمام ہے کہ ہمارا کوئی ساتھی کبھی غائب ہو جاتا ہے، تو اگر وہ کوفہ کے آخری سرے پر بھی ملتا ہے تو وہیں جا کر اس سے ملتے ہیں۔[1]

عہد تابعین رحمۃ اللہ علیہم

صحابہ کے بعد تابعین کا دور آیا تو وہ بھی اپنے شاگردوں کو حدیثوں کو حفظ کرنے کے لئے، دور اور مذاکرہ کی ہدایتیں کرتے رہے، چنانچہ دارمی میں عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ زہری اور علقمہ کے وہ ہدایات قریب قریب صحابہ کے مذکورہ بالا الفاظ میں منقول ہیں۔

انہی تاکیدوں کا نتیجہ تھا کہ حارث بن یزید عکلی، قعقاع بن یزید مغیرہ اور فضیل ء کی نماز کے بعد مذاکرہ کرنے کے لئے بیٹھتے تو صبح ہی کو یہ مجلس برخاست ہوتی۔[2]

یونس کا بیان ہے کہ جب ہم حسن بصری کے پاس سے حدیثیں سن کر اٹھتے تھے، تو آپس میں اس کا دور اور مذاکرہ کرتے تھے۔[3]

اسماعیل بن رجاء کا دستور تھا کہ کوئی نہ ملتا تو مکتب کے لڑکوں کو اکٹھا کر کے ان کے سامنے حدیثیں بیان کرتے تاکہ حدیث کی مشق میں ناغہ نہ ہو، اور بھولنے نہ پائیں۔[4]

حفظ حدیث کے لئے صحابہ و تابعین اور اتباع تابعین کا یہ غیر معمولی اہتمام آپ

---

[1] دارمی: ص ۷۹
[2] دارمی: ص ۷۸
[3] دارمی: ص ۷۸، تہذیب: ۲۷۰/۱۰
[4] دارمی: ص ۷۸، تہذیب التہذیب: ۲۹۶/۱

نے ملاحظہ کیا، اس کے ساتھ اس تاریخی حقیقت کو بھی پیش نظر رکھئے کہ قدرت کی طرف سے ان حضرات کو کس قدر حیرت انگیز قوت یادداشت اور غیر معمولی حافظے عطا ہوئے تھے جس کی نظیر آج مشکل سے دستیاب ہوسکتی ہے، پس ان حالات اور واقعات کے باوجود یہ خیال قائم کر لینا کہ زبانی روایت پر دارومدار ہونے کی وجہ سے حدیثیں کچھ سے کچھ ہوگئیں، انصاف کا خون یا تاریخی حقائق سے چشم پوشی اور نری وہم پرستی ہے۔

صحابہ وتابعین کا غیر معمولی حافظہ

میں نے ابھی ابھی صحابہ وتابعین کی حیرت انگیز قوت یادداشت کا جو ذکر کیا ہے وہ محض خوش اعتقادی کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ واقعات کی روشنی میں پوری ذمہ داری کے ساتھ میں نے اس بات کو لکھا ہے۔

اسماء رجال اور تذکرہ کی کتابوں کا مطالعہ کرنے والوں پر تو میرے اس بیان کی صداقت آفتاب کی طرح روشن ہے، لیکن جن کو یہ موقع نہیں ملا ہے، ان کے اطمینان وتشفی کے لئے چند تاریخی واقعات نقل کئے جاتے ہیں۔

❶ صحابہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا نام کون نہیں جانتا، مورخ اسلام حافظ ذہبی کی کتاب تذکرۃ الحفاظ میں خود انہی کا بیان ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن مجھ سے فرمایا کہ تم مال غنیمت سے حصہ نہیں مانگتے، میں نے عرض کیا کہ میں آپ سے علم کی دولت مانگتا ہوں، اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میری چادر میرے جسم سے اتار کر بیچ میں پھیلا دی، اور حدیثیں بیان کرنا شروع کیں، فارغ ہونے کے بعد فرمایا کہ چادر کو اپنے سینے سے ملالو، میں نے ایسا ہی کیا اس کے بعد سے میرا یہ حال ہوگیا ہے کہ ایک حرف بھی آپ کی حدیث کا مجھ کو نہیں بھولتا تھا۔[1]

❷ تابعین میں ایک مشہور ومعروف مفسر اور حافظ حدیث قتادہ ہیں، ان کی نسبت

[1] تذکرہ: ۱/۳۳

امام احمد بن حنبل فرماتے تھے کہ قتادہ جو کچھ سن لیتے ان کو یاد ہو جاتا تھا، ان کے سامنے ایک دفعہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ (یعنی حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کی ہوئی حدیثوں کا مجموعہ) صرف ایک دفعہ پڑھ دیا گیا، ان کو کل یاد ہو گیا، خود قتادہ کا بیان ہے کہ میں نے کبھی کسی استاذ سے دہرانے کی خواہش نہیں کی اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کوئی چیز میرے کان میں پڑے اور وہ میرے دل میں بیٹھ نہ جائے۔[1]

③ ایک نہایت جلیل القدر تابعی امام شعبی ہیں وہ ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات کے واقعات بیان کر رہے تھے اتفاق سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (صحابی) کا ادھر سے گزر ہوا اور انہوں نے شعبی کا بیان کرنا سنا تو فرمایا کہ باوجودیکہ میں ان غزوات میں خود شریک تھا لیکن شعبی کو مجھ سے زیادہ واقعات یاد ہیں اور وہ مجھ سے زیادہ باخبر ہیں۔[2]

شعبی خود کہتے تھے کہ میں نے کبھی کوئی چیز لکھی نہیں، لیکن حافظہ ایسا ہے کہ کسی نے کوئی حدیث بیان کی تو اس کو بھولا بھی نہیں اور یہ بھی نہیں ہوا کہ کبھی میں نے (استاذ سے) دوبارہ بیان کرنے کی خواہش کی ہو۔[3] یہ بھی فرماتے تھے کہ مجھے اشعار ہر چیز سے کم یاد ہیں، تاہم اگر میں تم کو اشعار سنانا شروع کروں، تو ایک مہینہ تک کوئی شعر مکرر نہ سناؤں گا۔[4]

④ ابو صالح سمان کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ اعمش نے ان سے ایک ہزار حدیثیں سنی تھیں جیسا کہ خود اعمش کا بیان ہے۔[5]

⑤ مکحول خود اپنی نسبت فرماتے تھے کہ میں نے جو چیز اپنے سینے میں رکھ لی پھر جس وقت چاہا اس کو اپنے سینے میں موجود پایا۔[6]

⑥ زہری کا بیان ہے کہ میں نے جو علم اپنے سینے میں رکھ لیا اس کو کبھی نہیں بھولا۔[7]

---

[1] تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۱۶ [2] تذکرہ: ص ۷۷ [3] تذکرہ: ۱/۷۹
[4] تذکرہ: ۱/۷۹ [5] تذکرہ: ۱/۸۲ [6] تذکرہ: ۲/۱۰۲ [7] تذکرہ: ۱/۱۰۳

سعید کا بیان ہے کہ زہری سے ایک شخص نے حدیثیں لکھوانے کی درخواست کی انہوں نے اس کو چار سو حدیثیں لکھوا دیں، ایک مہینہ کے بعد اس شخص سے پھر ملاقات ہوئی تو اس نے کہا وہ نوشتہ (جس میں چار سو حدیثیں لکھیں تھیں، کھو گیا، زہری نے دوبارہ وہ حدیثیں اس کو لکھوا دیں، جب اس نے دونوں نوشتوں کا مقابلہ کیا تو ایک حرف کا بھی فرق نہ تھا۔[1]

زہری کے بھتیجے کا بیان ہے کہ زہری نے صرف اسّی راتوں میں قرآن یاد کر لیا تھا۔ خود زہری کا بیان ہے کہ میں نے کسی حدیث کے متعلق کبھی دوبارہ بیان کرنے کے لئے استاذ سے نہیں کہا نہ کسی حدیث میں کبھی شک پیدا ہوا، صرف ایک دفعہ ایک حدیث میں شک ہوا تھا مگر میں نے اس کی نسبت بھی اپنے ہم سبق سے پوچھا تو وہ اسی طرح تھی جس طرح میں نے اس کو یاد کیا تھا۔[2]

تابعین کے بعد کے طبقے

صحابہ و تابعین کے بعد کے طبقوں میں بھی قوت یادداشت کی یہی فراوانی تھی بلکہ ان طبقوں میں حافظہ کی بعض مثالیں پہلے سے بھی زیادہ حیرت انگیز ملتی ہیں۔

❶ مغیرہ ضبی (تبع تابعی) کے حافظہ کا حال خود ان کے بیان کے مطابق یہ تھا کہ جو بات ان کے کان میں پڑ گئی، اس کو پھر کبھی نہیں بھولے۔[3]

❷ عمرو بن الحارث مصری (تبع تابعی) کی نسبت ابو حاتم رازی کا قول ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں سب سے بڑے حافظ تھے، حافظہ میں ان کا ہمسر کوئی نہ تھا، اور ابن وہب کا بیان ہے کہ میں نے ان سے زیادہ قوی حافظہ کا انسان نہیں دیکھا۔[4]

❸ معمر (تبع تابعی) کا بیان ہے کہ میں نے چودہ برس کی عمر میں قتادہ سے حدیثیں سنی تھیں جو کچھ اس وقت سنا تھا، وہ آج تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرے سینہ میں لکھا

---

[1] تذکرہ: ۱/۱۰۴ [2] تذکرہ: ص ۱۰۴
[3] تذکرہ: ۱/۱۳۵ [4] تذکرہ: ۱/۱۷۳

ہوا ہے۔[1]

۴ شعبہ (تابعی) کو اتنی کثرت سے حدیثیں یاد تھیں، کہ ابوداؤد طیالسی نے ان سے سات ہزار حدیثیں سنی تھیں اور غندر نے بھی اتنی ہی حدیثیں ان سے سنی تھیں۔

شعبہ کا خود اپنا بیان ہے کہ صرف ایک ابوالزبیر سے سنی ہوئی مجھ کو سو حدیثیں ازبر ہیں۔[2]

۵ حماد بن سلمہ (تبع تابعی) کے پاس قیس بن سعد کی مرویات کے سوا کوئی حدیث لکھی ہوئی نہ تھی، بایں ہمہ یحییٰ بن الفریس کے پاس حماد سے سنی ہوئی دس ہزار حدیثیں تھیں اور عمرو بن عاصم کا بیان ہے کہ میں نے حماد سے دس ہزار سے بھی زیادہ حدیثیں سن کر لکھی ہیں۔[3]

۶ سفیان ثوری کا بیان ہے میں نے اپنے سینہ کو (احادیث کی) جو امانت بھی سپرد کر دی، اس نے کبھی خیانت نہیں کی یحییٰ قطان کا بیان ہے کہ میں نے سفیان سے زیادہ حدیث کا حافظ نہیں دیکھا۔[4]

۷ اسرائیل کا بیان ہے کہ میں ابواسحاق کی مرویات کو اس طرح یاد رکھتا تھا جیسے قرآن کی سورتوں کو۔[5]

۸ ابن سعد کا بیان ہے کہ وہیب اپنی یاد سے حدیثیں لکھواتے تھے۔[6] باوجودیکہ ان کی روایات بہت زیادہ ہیں۔

۹ ہشیم کے پاس بیس ہزار حدیثیں تھیں، ابن مہدی کا بیان ہے کہ وہ سفیان ثوری سے بھی بڑھ کر حافظ حدیث تھے۔[7]

ثوری کا حال اوپر پڑھ چکے ہو۔

۱۰ داؤد ضبی کا بیان ہے کہ اسماعیل بن عیاش کے ہاتھ میں اس نے کتاب کبھی

---

[1] تذکرہ: ۱۷۹/۱ [2] تذکرہ: ۱۸۳/۱، ۱۸۴/۱ [3] تذکرہ: ۱۹۰/۱

[4] تذکرہ: ۱۹۱/۱ [5] تذکرہ: ۱۹۹/۱ [6] تذکرہ: ۲۱۷/۱ [7] تذکرہ: ۲۲۹/۱

نہیں دیکھی وہ اپنی یاد سے حدیثیں سناتے تھے اوران کوتیس ہزار حدیثیں یاد تھیں۔[1]

⑪ ابن عیینہ کے پاس سات ہزار کے قریب حدیثیں تھیں اوران سب کو وہ اپنی یاد سے بیان کرتے تھے۔[2]

⑫ ابن المبارک کے والد ایک دفعہ ان پر خفا ہوئے تو کہا کہ تیری کتابیں میں پا گیا تو جلادوں گا، ابن المبارک نے کہا کہ اس سے کیا ہو جائے گا وہ سب میرے سینہ میں ہیں، علی بن الحسن بن شقیق کا بیان ہے کہ ایک رات ابن المبارک مسجد سے نکلے میں بھی ساتھ ہولیا، دروازہ پر انہوں نے حدیث کا ذکر چھیڑ دیا، مذاکرہ کا سلسلہ اتنا دراز ہوا کہ جب فجر کی اذان کے لئے مؤذن آیا تو ہم ابھی مذاکرہ ہی کر رہے تھے۔[3]

⑬ عیسیٰ بن یونس کو اپنی حدیثیں اس قدر یاد تھیں کہ فرماتے تھے، اگر میری کتاب میں کہیں ایک واو بھی کوئی بڑھادے تو وہ مجھ سے چھپ نہیں سکتا۔[4]

⑭ یحییٰ ابن الیمان کو ایک مجلس میں پانچ سو حدیثیں یاد ہو جاتی تھیں۔[5]

⑮ ابو معاویہ نابینا تھے، اس کے باوجود علی بن المدینی کا بیان ہے کہ میں نے ان سے ڈیڑھ ہزار حدیثیں سن کر لکھی ہیں جریر کا بیان ہے کہ ہم اعمش کے پاس سے حدیثیں سن کر اٹھتے تھے تو باہم مذاکرہ کرتے تھے، ہم سب میں ابو معاویہ (نابینا) سے زیادہ کسی کو یاد نہ ہوتا تھا، خود ابو معاویہ کا بیان ہے کہ آنکھ والے لوگ اعمش کی مجلس میں میرے محتاج تھے، اعمش کے کل شاگرد میرے دروازہ پر آتے تھے اور میں ان کی ساری سنی ہوئی حدیثیں بول دیتا تھا وہ لکھ لیتے تھے۔[6]

⑯ مروان بن معاویہ کو اپنی کل حدیثیں یاد تھیں۔[7]

⑰ ابن معین کا بیان ہے کہ حفص بن غیاث نے بغداد اور کوفہ میں جتنی حدیثیں بیان کی ہیں سب اپنی یادداشت سے بیان کی ہیں، کتاب کبھی نہیں نکالی، اور تین چار

---

[1] تذکرہ: ۱/۲۳٤ [2] تذکرہ: ۱/۲٤۲ [3] تذکرہ: ۱/۲۵۵

[4] تذکرہ: ۱/۲۰۹ [5] تذکرہ: ۱/۱٦۳ [6] تذکرہ: ۱/۲۷۱ [7] تذکرہ: ۱/۲۷۲

ہزار حدیثیں ان کی یاد سے لوگوں نے لکھی ہیں۔[1]

⑱ ابن مہدی کا بیان ہے کہ ایک دفعہ سفیان نے مجھ سے کہا کہ کسی محدث کو مذاکرہ کرنے کے لئے میرے پاس لاؤ، میں یحییٰ قطان کو ساتھ لے گیا سفیان نے ان سے مذاکرہ کیا تو ہکا بکا رہ گئے۔[2]

⑲ ولید بن مسلم کو بڑی بڑی لمبی حدیثیں اور ملاحم کی پیشن گوئیوں والی روایتیں خوب یاد تھیں، ابواب بھی ان کو ازبر تھے۔[3]

⑳ احمد بن صالح کا بیان ہے کہ ابن وہب نے ایک لاکھ حدیثیں بیان کی ہیں۔[4]

㉑ امام احمد کا قول ہے کہ میں نے وکیع سے بڑھ کر کسی کو حافظ نہیں پایا ابو حاتم کا قول ہے کہ وکیع ابن المبارک سے بھی بڑھ کر حافظ تھے، ابوداؤد کا بیان ہے کہ وکیع کے ہاتھ میں حدیث بیان کرنے کے وقت بھی کتاب نہیں دیکھی گئی۔[5]

㉒ وکیع کا بیان ہے کہ محاربی لمبی حدیثوں کے بڑے حافظ تھے۔[6]

㉓ یزید بن ہارون کا خود اپنی نسبت یہ بیان ہے کہ مجھ کو بیس ہزار حدیثیں سند کے ساتھ یاد ہیں اور وہ بھی اتنی پکی کہ ان میں کوئی ایک حرف بھی ملا دے تو جانوں۔

زیاد بن ایوب کا بیان ہے کہ میں نے یزید کے ہاتھ میں کبھی کتاب نہیں دیکھی۔[7]

㉔ زیاد بن ایوب کا بیان ہے کہ ابن علیہ کے ہاتھ میں میں نے کبھی کتاب نہیں دیکھی، ابوداؤد کا بیان ہے کہ ابن علیہ سے حدیث میں کہیں بھول چوک نہیں ہوئی۔[8]

㉕ قواریری کا بیان ہے کہ ابن مہدی نے بیس ہزار حدیثیں اپنی یاد سے مجھ کو لکھوائیں، ذہلی کا بیان ہے کہ ابن مہدی کے ہاتھ میں میں نے کبھی کتاب نہیں

---

[1] تذکرہ: ۱/۲۷٤ [2] تذکرہ: ۱/۲۷٦ [3] تذکرہ: ۱/۲۷۹
[4] تذکرہ: ۱/۲۸۰ [5] تذکرہ: ۱/۲۷۳ [6] تذکرہ: ۱/۲۸۷
[7] تذکرہ: ۱/۲۹۲ [8] تذکرہ: ۱/۲۹٦

دیکھی۔[۱]

۲۶ محمد بن عبید طنافسی کی حدیثیں چار ہزار تھیں اور سب از بر تھیں۔[۲]

۲۷ ابوداؤد طیالسی کی یاد سے لوگوں نے چالیس ہزار حدیثیں لکھیں۔[۳]

۲۸ ابو احمد زبیری کے پاس سفیان ثوری کی احادیث کا بہت بڑا مجموعہ تھا، فرماتے تھے کہ وہ مجموعہ چوری ہو جائے تو مجھ کو اس کی کچھ پرواہ نہیں، وہ سارے کا سارا مجھ کو یاد ہے۔[۴]

۲۹ ابو عاصم کو ایک ہزار کھری حدیثیں یاد تھیں اور ہمیشہ اپنی یاد سے حدیثیں بیان کیا کرتے تھے۔[۵]

۳۰ علی بن الحسن بن شقیق ابن المبارک کی کتابوں کے سب سے بڑے حافظ تھے۔[۶]

۳۱ سلیمان بن حرب کی نسبت ابو حاتم کا بیان ہے کہ ان کی حدیثوں میں سے دس ہزار حدیثیں ظاہر ہوئی ہیں، اور میں نے ان کے ہاتھ میں کتاب کبھی نہیں دیکھی۔[۷]

۳۲ سعید بن منصور المتوفی ۲۲۷ھ نے دس ہزار حدیثیں اپنی یاد سے لکھوائیں، جیسا کہ حرب کرمانی کا بیان ہے۔[۸]

۳۳ ابوزرعہ کا بیان ہے کہ امام احمد کو دس لاکھ حدیثیں یاد تھیں۔

۳۴ ابوداؤد خفاف کا بیان ہے کہ اسحاق بن راہویہ نے گیارہ ہزار حدیثیں اپنی یاد سے لکھوائیں، پھر ان کو اپنی کتاب سے پڑھ کر سنایا، تو نہ کہیں ایک حرف گھٹا نہ بڑھا۔

۳۵ امام بخاری کے حافظہ کا حال حاشد بن اسماعیل نے یوں بیان کیا ہے کہ بخاری ہمارے ساتھ حدیث سننے کے لئے محدثین کی مجلسوں میں جایا کرتے تھے، تو لکھتے نہ

---

[۱] تذکرہ: ۱/۳۰۲، ۳۰۳ [۲] تذکرہ: ص ۳۰۵ [۳] تذکرہ: ص ۳۲۱

[۴] تذکرہ: ۱/۳۲۵ [۵] تذکرہ: ۱/۳۲٤ [۶] تذکرہ: ۱/۳۲۷

[۷] تذکرہ: ۱/۳۳۵ [۸] تذکرہ: ۲/۵

تھے، بہت دنوں تک ہم یہی دیکھتے رہے ان سے اس باب میں ہم کچھ کہتے تو وہ کچھ نہ بولتے ایک دن انہوں نے کہا کہ تم لوگ مجھ کو بہت کہتے رہے، لاؤ مجھ کو دکھاؤ تم نے اب تک کتنی حدیثیں لکھی ہیں، ہم نے دکھایا تو پندرہ ہزار سے زیادہ حدیثیں تھیں، اس کے بعد انہوں نے ہماری بیاضیں ہم کو دے دیں اور ان حدیثوں کو اپنی یاد سے زبانی سنانا شروع کیا، تو کل کی کل سنادیں، ان کی یادداشت اتنی درست تھی کہ ہم نے ان کی یاد سے اپنی بیاضوں کی غلطیاں ٹھیک کیں، اس کے بعد بخاری نے کہا کہ تم لوگ سمجھتے ہو کہ میں اپنا وقت برباد کرنے کے لئے روزانہ آتا ہوں۔[1]

خود بخاری فرماتے تھے کہ مجھ کو ایک لاکھ صحیح حدیثیں اور دو لاکھ غیر صحیح یاد ہیں۔[2]

بخاری کا یہ واقعہ بھی نہایت مشہور ہے کہ جب وہ بغداد گئے ہیں تو وہاں کے محدثین نے متفق ہو کر ان کے حافظہ کا امتحان کرنا چاہا اور اس کی یہ صورت تجویز ہوئی کہ سو حدیثیں چھانٹ کر ان کی سند و متن کو الٹ پلٹ دیا گیا، اس کی سند اس کے ساتھ اور اس کی اس کے ساتھ جوڑ دی گئی، پھر دس محدث چنے گئے، اور ان میں سے ہر ایک کو دس دس حدیثیں دی گئیں کہ جب مجلس میں سب لوگ باطمینان بیٹھ جائیں تو ایک آدمی آگے بڑھ کر ایک حدیث الٹی وپلٹی سند و متن سے پڑھ کر امام بخاری سے پوچھے کہ آپ کو یہ حدیث معلوم ہے، اسی طرح دسوں حدیثوں کو پڑھ پڑھ کر پوچھتا جائے، جب وہ فارغ ہو جائے تو دوسرا آگے بڑھے، اسی طرح دسوں آدمی پوچھیں، یہ طے کر کے بخاری کو ایک مجلس میں دعوت دے کر بلایا گیا اور بہت بڑا مجمع کیا گیا، اس مجمع میں طے شدہ تجویز کے مطابق جو لوگ مقرر ہوئے تھے، انہوں نے پوچھنا شروع کیا، بخاری نے ہر سوال کے جواب میں کہا کہ میں اس کو نہیں جانتا، جب وہ

---

[1] تذکرہ: ۲/۱۳۳، مقدمہ فتح الباری: ص ٥٦٤

[2] تذکرہ: ۲/۱۲۳، مقدمہ: ص ٥٧٥

دسوں آدمی پوچھ چکے، تو بخاری نے سب سے پہلے پوچھنے والے کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ آپ نے پہلی حدیث یوں پڑھی ہے، حالانکہ وہ اس طرح ہے اور دوسری حدیث کی سند یہ بیان کی ہے حالانکہ اس کی سند یوں ہے، اسی طرح فرداً فرداً ہر حدیث کی سند و متن کی نسبت بیان کر گئے اس وقت لوگوں کی آنکھیں کھل گئیں۔ اور ان کے بے مثال حافظہ کے قائل ہو گئے۔[1]

● امام ترمذی کی یادداشت کا یہ عالم تھا کہ ایک دفعہ مکہ کے راستہ میں ان کو معلوم ہوا کہ فلاں محدث آ رہے ہیں، ترمذی نے اس سفر سے پہلے اس محدث کی روایت کی ہوئی حدیثیں کسی شخص سے لے کر نقل کر لی تھیں، اور ان کا خیال تھا کہ وہ اجزاء ان کے ساتھ موجود ہیں، اس لئے چاہا کہ اس محدث سے وہ اجزاء سن کر باقاعدہ سماع حاصل کریں لیکن تلاش کیا تو وہ اجزاء سفر میں ساتھ نہ تھے دل نے گوارا نہ کیا کہ یہ سنہری موقع ہاتھ سے چلا جائے اس لئے ایک سادی بیاض ہاتھ میں لے کر اس محدث کے پاس حاضر ہوئے اور کہا کہ آپ کی کچھ مرویات میں نے ایک شخص سے لے کر نقل کی ہیں آپ اپنی زبان سے ان حدیثوں کو سنا دیجئے انہوں نے قبول کر لیا، ترمذی وہی سادی بیاض ہاتھ میں لے کر بیٹھ گئے اور محدث نے وہ حدیثیں اپنی یاد سے سنانا شروع کیں، اتفاق سے محدث کی نظر بیاض پر جا پڑی دیکھا تو وہ سادی تھی، محدث نے خفا ہو کر کہا کہ تم کو مجھ سے شرم نہیں آتی، ترمذی نے اس کے بعد قصہ سنایا اور کہا کہ وہ اجزاء اگرچہ ساتھ نہیں ہیں مگر اس میں کی سب حدیثیں مجھ کو زبانی یاد ہیں، محدث نے کہا اچھا سناؤ ترمذی نے مسلسل تمام حدیثیں سنا دیں، محدث نے پوچھا کہ تم نے ان کو رٹ لیا تھا ترمذی نے کہا نہیں، پھر کہا آپ ان کے علاوہ دوسری حدیثیں سنا کر ابھی امتحان کر لیجئے، چنانچہ محدث نے اپنی مخصوص چالیس حدیثیں سنا کر ان سے کہا کہ اب یہ حدیثیں تم سناؤ، ترمذی نے اسی وقت اول سے آخر تک سنا

---

[1] مقدمہ: ص ۵۷۳

دیں وہ محدث محو حیرت ہو گئے اور فرمایا کہ میں نے تم سا کوئی آدمی نہیں دیکھا۔[1]

(۷۷) ایک شخص ابوزرعہ کے پاس آیا، اور کہا کہ میرے منہ سے یہ نکل گیا ہے کہ اگر ابو زرعہ کو ایک لاکھ حدیثیں یاد نہ ہوں تو میری بی بی کو طلاق ابوزرعہ نے کہا تمہاری بی بی مطلقہ نہیں ہوئی (یعنی مجھ کو اتنی حدیثیں یاد ہیں)۔[2]

ابوزرعہ فرماتے تھے کہ ایک لاکھ حدیثیں مجھ کو اس طرح یاد ہیں جس طرح کسی کو قل ھو اللہ یاد ہوتی ہے۔[3]

نیز فرماتے تھے کہ میں نے اپنے ہاتھ سے جو دفتر حدیثوں کے لکھے ہیں، ان میں سے کسی کسی کو لکھے ہوئے پچاس برس ہو چکے ہیں اور اس وقت سے آج تک اس کو پھر دیکھا بھی نہیں ہے باایں ہمہ میں ہر حدیث کی نسبت جانتا ہوں کہ وہ کس کتاب میں کس ورق میں کس صفحہ میں اور کس سطر میں ہے۔[4]

(۷۸) ابواللیث کا اپنی نسبت بیان ہے کہ مجھ کو دس ہزار غیر مکرر حدیثیں یاد ہیں۔[5]

(۷۹) ابن عاصم کی کتابیں ایک ہنگامہ میں ضائع ہو گئیں، تو انہوں نے اپنی یاد سے پچاس ہزار حدیثیں لکھ لیں۔[6]

(۸۰) خطیب کا بیان ہے کہ جزرہ ایک مدت تک اپنی یاد سے حدیثیں بیان کرتے رہے اس لئے کہ کوئی کتاب ساتھ نہیں لی تھی۔[7]

میں سمجھتا ہوں کہ یہ واقعات پڑھتے پڑھتے اب آپ گھبرا گئے ہوں گے اس لئے اتنی مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں، ورنہ اس موضوع پر تو مستقل ایک کتاب لکھی جا سکتی ہے۔

روایت میں محدثین کی بے نظیر احتیاط

اس سلسلہ میں ایک اور چیز بھی بہت زیادہ قابل توجہ ہے، اور وہ یہ کہ آنحضرت

---

[1] تہذیب التہذیب: ۳۸۶/۹، تذکرہ: ۱۸۸/۲ [2] تذکرہ: ۱۷٤/۲

[3] تہذیب: ۳۳/۷ [4] تہذیب: ۳۳/۷ [5] تذکرہ: ۱٤۹/۲

[6] تذکرہ: ۱۹٤/۲ [7] تذکرہ: ۱۹۵/۲

صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں اپنی حدیثوں کی اشاعت وتبلیغ کے ۔۔۔ ی تاکیدیں کی ہیں، وہاں اس بات کی بھی نہایت سخت تاکید کی ہے کہ کوئی غلط بات آپ کی طرف منسوب نہ ہونے پائے، اس لئے ابتداء ہی سے محدثین کا گروہ حدیثوں کی روایت کرنے میں بے حد محتاط رہا ہے، چنانچہ بعض صحابہ صرف اس ڈر سے کہ بیان کرنے میں کچھ کمی بیشی نہ ہو جائے بہت کم حدیثیں بیان کرتے تھے، جیسا کہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا واقعہ صحیح بخاری (جلد ۱ صفحہ ۲۱) میں مذکور ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا یہ حال تھا کہ جس حدیث میں ان کو ذرا بھی شبہ ہو جاتا کہ یہ حدیث خوب اچھی طرح یاد نہیں ہے، تو وہ اس کو بیان ہی نہیں کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ غلطی کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں بیان کرتا۔[1]

امام ربانی محمد باقر کا بیان ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو سب سے زیادہ اس بات کا اہتمام تھا کہ حدیث میں ذرہ برابر بھی کوئی کمی بیشی نہ ہو۔[2]

چنانچہ صحیح مسلم (جلد ۱ صفحہ ۳۲) میں ہے ایک دفعہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی "بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان والحج" حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بیان کرنے کے بعد مجلس میں کسی شخص نے اس حدیث کو دہرایا، تو یوں کہہ دیا "والحج و صيام رمضان" حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو فوراً ٹوکا اور فرمایا، یوں نہیں بلکہ "وصيام رمضان والحج" میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا ہے۔

غور فرمایئے کہ باوجودیکہ معنی میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی تھی پھر بھی جس ترتیب سے حدیث کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے تھے، اس میں یہ معمولی سا تغیر بھی ان کو گوارا نہ تھا، دارمی (صفحہ ۵۱) میں عبداللہ بن عمر کا ایسا ہی ایک دوسرا واقعہ

---

[1] دارمی: ص ۴۲　　[2] تذکرہ: ص ۳۷

ایک دوسری حدیث کے باب میں بھی مذکور ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی نسبت تذکرہ الحفاظ میں مذکور ہے:

"کان ممن یتحری فی الاداء ویشدد فی الروایة ویزجر تلامذته عن التھاون فی ضبط الالفاظ."[1]

ترجمہ: "ان کا شمار ان حضرات میں ہے جن کو ادائے حدیث میں بے حد احتیاط اور روایت کے باب میں بڑا تشدد تھا اور وہ اپنے شاگردوں کو الفاظ[2] حدیث کے ضبط کرنے میں سستی پر بہت ڈانٹتے رہتے تھے۔"

حضرت زید بن ارقم کا جب بڑھاپا آیا، اس وقت کوئی شخص حدیث بیان کرنے کو کہتا تو فرماتے کہ اب ہم بوڑھے ہو گئے اور آنحضرت ﷺ کی حدیث بیان کرنا بڑا مشکل کام ہے۔[3]

اسی احتیاط کا تقاضا تھا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اپنے شاگردوں کو ہدایت کیا کرتے تھے کہ جب تم حدیث کی روایت کرنے کا ارادہ کرو تو پہلے اس کو تین دفعہ دہرا لیا کرو۔[4]

نیز اسی شدت احتیاط ہی کی وجہ سے حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہم کی بڑی تاکید تھی کہ آنحضرت ﷺ سے حدیثوں کی روایت کم کی جائے۔

صحابہ کرام کے یہ واقعات پڑھنے کے بعد آپ ہی انصاف سے کہئے کہ جس جماعت کو اس قدر احتیاط کا پاس و لحاظ ہو اس کی نسبت یہ خیال قائم کرنے کا تو کسی درجہ میں کوئی امکان ہی نہیں کہ اس نے جان بوجھ کر غلط تو درکنار کوئی مشکوک ہی بات آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب کی ہوگی۔

---

[1] تذکرہ الحفاظ: ۱/۱۳

[2] امام مالک کا یہ حال تھا کہ وہ بے اور تے کا بھی خیال رکھتے تھے۔ (تذکرہ: ۱/۱۹۸)

[3] ابن ماجہ: ص ٤ [4] دارمی: ص ۷۸

بلکہ میں تو کہتا ہوں کہ جب احتیاط کا یہ عالم تھا اور حدیثوں کی روایت سے بھی چارہ کار نہ تھا تو لازمی طور پر حدیثوں کو یاد رکھنے اور ان کو بعینہٖ حافظہ میں محفوظ رکھنے کا بھی انتہائی اہتمام ہوگا اس حالت میں بھول چوک سے بھی حدیثوں کا کچھ سے کچھ ہونا بعید از قیاس ہے۔

خصوصاً جب کہ تاریخ شاہد ہے کہ شروع ہی سے اس کا بھی اہتمام تھا کہ ایک شخص کوئی حدیث بیان کرتا تھا تو مزید اطمینان کے لئے کوئی دوسرا اس کا موید تلاش کیا جاتا تھا جیسا کہ تذکرۃ الحفاظ (جلد ا صفحہ ۳) میں مذکور ہے کہ جب حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ نے یہ بیان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو پوتے کی میراث سے چھٹا حصہ دلوایا ہے تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان سے دریافت کیا کہ کوئی اور بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کو نقل کرنے میں تمہارا شریک ہے؟ معلوم ہوا کہ حضرت محمد بن سلمہ رضی اللہ عنہ بھی اس کو جانتے ہیں، چنانچہ انہوں نے آکر شہادت دی تو حضرت ابوبکر نے اسی کے مطابق فیصلہ کیا۔

اسی طرح حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث بیان کی تو انہوں نے حکم دیا کہ اس پر کوئی دوسری شہادت پیش کرو، حضرت ابوموسیٰ انصار کے مجمع میں گئے اور ان سے پوچھا کہ آپ لوگوں میں سے کسی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فلاں حدیث سنی ہے انہوں نے کہا کہ ہم سب نے یہ حدیث سنی ہے، حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ایک انصاری کو ساتھ لیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ان سے شہادت دلوائی۔[1]

خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ ایک حدیث کو بیان کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ڈر تو لگتا ہے کہ کوئی کمی بیشی نہ ہو جائے، لیکن عمار نے بھی میرے ساتھ اس حدیث کو سنا ہے اس لئے میں بیان کرتا ہوں، تم عمار کے پاس آدمی بھیج کر ان سے بھی تصدیق

[1] تذکرہ: ۶/۱

کرالو، چنانچہ عمار کو بلا کر پوچھا گیا تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیان کی تصدیق و تائید کی۔[1]

ان واقعات کے ذکر کرنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ جب ایک کے بیان کی دوسرے سے تصدیق کرانے کا بھی دستور تھا تو اس کے باوجود یہ خیال کرنا کہ صرف حافظہ پر مدار ہونے کی وجہ سے حدیثیں کچھ سے کچھ ہوگئی ہوں گی، نرا وہم ہی وہم ہے، تنہا ایک آدمی کے بیان میں ایسا شک کیا بھی جا سکے تو دو ہو جانے کی صورت میں ایسا شک قطعاً درخور التفات نہیں ہے۔

بلکہ میں تو جرأت کر کے یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ ایسا شکی مزاج انسان قرآنی تعلیمات کی روح سے یقیناً بے بہرہ ہے، قرآن پاک نے جہاں یہ تعلیم دی ہے کہ دو پسندیدہ مرد گواہ بنانے کے لئے نہ ملیں تو ایک مرد کے ساتھ دو عورتیں گواہ بنالی جائیں، وہاں خود ہی یہ بھی بتا دیا ہے کہ دو عورتوں کو گواہ بنانے کے لئے اس لئے کہا کہ اگر ایک عورت بھولے بھٹکے گی تو دوسری عورت یاد دلا دے گی ﴿ان تضل احدٰھما فتذکر احدٰھما الاخری﴾[2]

حدیث کو شک کی نگاہ سے دیکھنے والے آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ قرآن پاک نے دو ہو جانے کے بعد اس احتمال وشک کا کہ ممکن ہے دو بھی بھول جائیں اور دونوں کو سہو ونسیان ہو جائے، قطعاً اعتبار نہیں کیا اور اس پر بھی غور کریں کہ دو عورتوں کے باب میں ایسے شک ووہم کا قرآن نے اعتبار نہیں کیا تو دو مردوں کے باب میں اس کا کب اعتبار ہو سکتا ہے، جب کہ قرآن پاک کے اسی مقام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر مرد اس باب میں دو عورتوں کے برابر ہے۔

محدثین پر سلطنت کی ہوا خواہی کا الزام

حدیث کی بے اعتباری کی ایک وجہ ''حق گو'' صاحب نے یہ بھی تراشی اور گڑھی

---

[1] ابوداؤد طیالسی: ص ۱۰ [2] بقرہ

ہے کہ محدثین نے حدیثوں میں سلطنت کے جذبات وعواطف کی رعایت کی ہے۔

محدثین کے اعلیٰ کیرکٹر ان کی نہایت بلند اخلاقی جرأت اور ان کی بے مثل صداقت وامانت پر ''حق گو'' صاحب کا یہ نہایت سخت حملہ ہے، ''حق گو'' صاحب کو اس لحاظ سے تو ہم معذور سمجھتے ہیں کہ غلام قوم کا ایک غلام فرد اور وہ بھی حکومت کا تنخواہ دار نوکر اس اخلاقی جرأت کا تصور بھی نہیں کرسکتا جو محدثین کا طرۂ امتیاز تھی۔

لیکن تاریخی حقائق سے چشم پوشی کرنے میں وہ کسی طرح معذور قرار نہیں دیئے جاسکتے، تاریخ دان حضرات جانتے ہیں کہ محدثین میں بہت سے ایسے افراد ہیں جن کو حکومت سے ایسا سخت اختلاف تھا جس کی وجہ سے وہ حکومت کے مورد عتاب تھے، مثلاً۔

❶ سعید بن جبیر کو حجاج کی حکومت سے ایسا اختلاف تھا کہ اسی اختلاف کی بنا پر ان کو حجاج نے نہایت بے دردی سے قتل کر ڈالا۔[1]

❷ یحییٰ بن ابی کثیر کو حکومت بنی امیہ پر نکتہ چینی کرنے کی وجہ سے بڑے مصائب کا مقابلہ کرنا پڑا حتیٰ کہ مار بھی کھانا پڑی۔[2]

محدثین میں بہت سے وہ لوگ تھے جنہوں نے بہت بڑے جابر بادشاہوں کے سامنے ان پر نکتہ چینی کی اور حق بات کہنے میں جان کی پرواہ نہیں کی۔

❸ اس سلسلہ میں امام اوزاعی کا واقعہ سنہرے حرفوں میں لکھے جانے کے قابل ہے، حافظ ذہبی نے سفیان وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جب خلیفہ عباسی کا چچا عبداللہ ابن علی شام میں داخل ہوا، اور بنو امیہ کو چن چن کے مروا چکا تو ایک دن اس نے اس طرح دربار سجانے کا حکم دیا کہ ایک صف ایسے جوانوں کی آراستہ کی جائے جن کے ہاتھوں میں ننگی تلواریں ہوں، دوسری صرف ان کی ہو جن کے ہاتھ میں بلم ہوں، تیسری صف میں وہ سپاہی ہوں جن کے ساتھ کافر کوب ہوں، اور چوتھی صف

---

[1] تذکرہ: ۷۲/۱ [2] تذکرہ: ۱۲۶/۱

میں وہ کھڑے کئے جائیں جن کے ساتھ گرز ہوں، جب حکم کے مطابق دربار سج چکا تو ایک پیادہ بھیج کر اس نے اوزاعی کو بلوایا، اوزاعی بارگاہ کے دروازہ پر پہنچے تو سواری سے اتارے گئے اور دائیں بائیں سے دو سپاہی ان کے دونوں بازو تھام کر صفوں کے بیچ میں لے چلے جب اتنے قریب پہنچ گئے جہاں سے عبداللہ ان کی بات سن سکے، تو وہاں ان کو کھڑا کر دیا اس کے بعد عبداللہ اور اوزاعی میں حسب ذیل گفتگو ہوئی۔

عبداللہ۔ تم عبدالرحمٰن بن اوزاعی ہو۔

اوزاعی۔ ہاں، خدا امیر کی اصلاح فرمائے۔

عبداللہ۔ بنی امیہ کے قتل کے باب میں تمہارا کیا خیال ہے۔

اوزاعی۔ آپ سے اور ان سے کچھ معاہدے تھے جن کی پابندی اور عہد کا ایفاء ان پر لازم تھا۔

عبداللہ۔ اجی صاحب! اس کو چھوڑیئے، فرض کیجئے کہ ہمارے ان کے کوئی معاہدہ اور ہم سے ان سے کوئی عہد و پیمان نہ رہا ہو۔

اوزاعی (نے دیکھا کہ اب صاف صاف جواب کے سوا چارہ کار نہیں ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ صاف جواب دینے کے بعد جان بچنا بھی ممکن نہیں۔ مرنے کو کس کا دل چاہتا ہے، مگر میں نے سوچا کہ اللہ کے حضور میں ایک دن کھڑا ہونا ہے، اس لئے میں نے نڈر ہو کر کہا کہ) اس صورت میں ان کا قتل آپ پر حرام تھا، یہ سنتے ہی وہ آگ بگولا ہو گیا گردن کی رگیں پھول گئیں اور سرخ سرخ آنکھیں نکال کر بولا۔

عبداللہ۔ یہ تم نے کیسے کہا، اور کیوں کہا؟

اوزاعی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان کا خون تین ہی صورتوں میں روا ہو سکتا ہے، شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کرے، یا کسی کو قتل کر دے۔ یا مرتد ہو جائے اور بنوامیہ جن کو تم نے قتل کرایا ہے، ان میں سے کسی جرم کے مرتکب نہ تھے۔

عبداللہ۔ اجی کیا دیانۃً حکومت وخلافت ہمارا (ہاشمیوں کا) ہی حق نہیں ہے۔

اوزاعی۔ وہ کیسے؟

عبداللہ۔ کیا آنحضرت ﷺ حضرت علی رضی اللہ عنہ (ہاشمی) کو اپنا وصی نہیں بنا گئے تھے۔

اوزاعی۔ اگر وصی بنا گئے ہوتے تو حضرت علی صفین کے موقع پر دو شخصوں کو حکم مان کر یہ نہ کہتے کہ تم جس کو حاکم وخلیفہ مقرر کر دو مجھے قبول ومنظور ہے۔

یہ سن کر عبداللہ بالکل خاموش ہو گیا، اس کے غصہ کا پارہ آخری ڈگری پر پہنچ چکا تھا، اور امام اوزاعی خیال کر رہے تھے کہ اب میرا سر میرے سامنے گرا چاہتا ہے کہ اتنے میں عبداللہ نے ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اس کو دربار سے نکالو، اوزاعی دربار سے نکل آئے لیکن ابھی تھوڑی ہی دور گئے تھے، کہ دیکھا کہ ایک سوار گھوڑا دوڑاتا ہوا ان کے پاس چلا آ رہا ہے، یہ سمجھے کہ میرا سر قلم کرنے کے لئے بھیجا گیا ہے، اس لئے جلدی سے اپنی سواری سے اترے کہ دو رکعت نماز پڑھوں، اور اللہ اکبر کہہ کے نیت باندھ لی، ابھی نماز ہی میں تھے کہ سوار آ پہنچا، جب فارغ ہوئے تو اس نے سلام کیا اور کہا کہ امیر نے یہ اشرفیاں آپ کے پاس بھجوائی ہیں، اوزاعی فرماتے ہیں کہ میں نے ان اشرفیوں کو گھر پہنچنے سے پیشتر ہی تقسیم کر کے ختم کر دیا۔[1]

● ابن ابی ذئب کی جرات کا یہ عالم تھا کہ ابوجعفر منصور جیسے ہیبت و رعب بادشاہ کے سامنے بھی وہ حق بات کہنے میں ذرا نہ دبے اور صاف کہہ دیا کہ تیرے دروازہ پر کھلم کھلا ظلم کی گرم بازاری ہے۔[2]

ابونعیم کا بیان ہے کہ جس سال خلیفہ منصور نے حج کیا ہے، اسی سال مجھ کو بھی یہ سعادت نصیب ہوئی تھی یہ میرے سامنے کا واقعہ ہے کہ منصور جب مکہ معظمہ پہنچا تو اس نے ابن ابی ذئب کو بلا بھیجا جب وہ آئے تو دار الندوہ میں ان کو اپنے ساتھ بٹھا

---

[1] تذکرہ: ۱/۱۷۰ [2] تذکرہ: ۱/۱۸۰

کر پوچھا کہ حسن بن زید (علوی جو منصور کی طرف سے مدینہ کے قاضی تھے، مگر منصور کسی بات پر ان سے برہم ہو گیا تھا اور قضاء سے برطرف کر کے ان کو جیل خانہ بھجوا دیا تھا) کی نسبت تمہارا کیا خیال ہے؟ ابن ابی ذئب نے کہا وہ انصاف شعار وعدل گستر تھے، منصور نے کہا کہ اور میری نسبت کیا رائے ہے؟ ابن ابی ذئب نے پہلے سکوت کیا لیکن منصور نے بار بار پوچھا تو ابن ابی ذئب نے خانہ کعبہ کی طرف اشارہ کر کے صاف فرمایا کہ اس گھر کے مالک کی قسم کہ تو بے انصاف و ناحق پرست ہے۔

منصور کے دربان ربیع نے یہ تلخ اور بے باکانہ جواب سن کر ابن ابی ذئب کی داڑھی پکڑ لی، مگر منصور نے اس کو ڈانٹا کہ حرام زادے چھوڑ دے۔

ابن ابی ذئب منصور کے بیٹے مہدی کے عہد حکومت میں بھی زندہ تھے، چنانچہ جس وقت مہدی نے حج کیا ہے اور حج سے فارغ ہو کر روضہ اطہر کی زیارت کے لئے مسجد نبوی میں حاضری دی تو مسجد میں کوئی ایسا نہ تھا کہ جو اس کو دیکھ کر تعظیماً کھڑا نہ ہو گیا ہو صرف ایک ابن ابی ذئب تھے جنہوں نے اپنی جگہ سے جنبش بھی نہ کی، کسی نے کہا کہ حضرت کھڑے ہو جائیے، یہ امیر المؤمنین ہیں، تو برجستہ فرمایا "انما یقوم الناس لرب العالمین" کہ میاں رب العالمین کے لئے لوگ کھڑے ہوا کرتے ہیں۔

مہدی یہ جواب سن کر کانپ گیا اور اس نے ڈانٹا کہ ان کو نہ چھیڑو میرے بدن کا ایک ایک رونگٹا کھڑا ہو گیا۔[1]

❺ یزید بن ابی حبیب مصری ایک دفعہ بیمار ہوئے تو مصر کا حاکم حوثرہ ان کی عیادت کو آیا، باتوں باتوں میں اس نے یہ مسئلہ پوچھ لیا کہ کپڑے میں مچھر یا کھٹمل کا خون لگا ہو تو اس سے نماز ہوگی یا نہیں، یزید نے یہ سن کر اس کی طرف سے منہ پھیر لیا اور کچھ جواب نہ دیا، جب وہ اٹھ کر جانے لگا تو یزید نے اس کی طرف دیکھ کر کہا کہ

---

[1] تذکرہ: ۱/۱۸۱

روزانہ کتنی مخلوق خدا کا خون بہاتے ہو تو کچھ نہیں اور کھٹمل یا مچھر کے خون کا مسئلہ دریافت کرنے آئے ہو۔[۱]

۶ امام سفیان ثوری مہدی کے دربار میں گئے تو اس سے کہا کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے سفر حج میں صرف بارہ اشرفیاں خرچ کی تھیں، مہدی نے سنا تو اس کو غصہ آ گیا اور گرم ہو کر بولا تم چاہتے ہو کہ میں بھی تمہاری سی حالت میں ہو جاؤں، سفیان نے نہایت بے باکی سے کہا کہ اگر میری سی حالت میں ہونا گوارا نہ ہو تو جس حالت میں تم ہو اس میں بھی نہ ہونا چاہئے۔[۲]

۷ خلیفہ منصور حج کو چلا تو سولی دینے والوں کو حکم دے دیا کہ سفیان جہاں مل جائیں ان کو دار پر چڑھا دو، لیکن خدا کی شان کہ مکہ پہنچنے سے پہلے ہی منصور کا انتقال ہو گیا، اور سفیان کو سولی دینے کا منصوبہ خاک میں مل گیا۔[۳]

۸ مہدی اور سفیان کی تیز تیز گفتگو اوپر آپ پڑھ چکے ہیں، آخر آخر میں سفیان اور مہدی کی آپس میں کشیدگی اتنی بڑھ گئی تھی کہ سفیان کو بصرہ میں روپوش ہونا پڑا، اور اسی حالت میں ان کی وفات بھی ہو گئی۔

۹ محدثین میں کتنے حضرات ایسے ہیں جن سے بادشاہوں نے یہ خواہش کی کہ دولت کدہ شاہی پر حاضر ہو کر شاہزادوں کو حدیثیں سنا جائیں، لیکن انہوں نے صاف انکار کر دیا اور نہایت بے پروائی سے ان کی یہ خواہش ٹھکرا دی، بلکہ ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی حاکم نے کسی محدث کو مسئلہ پوچھنے کے لئے بارگاہ میں بلایا تو انہوں نے کہلا بھیجا کہ تم خود آؤ، چنانچہ زبان بن عبدالعزیز (مصر کے گورنر لڑکے) نے یزید بن ابی حبیب مصری کے پاس پیادہ بھیج کر کہلایا کہ مجھ کو ایک مسئلہ پوچھنا ہے ذرا دیر کے لئے تشریف لائیے تو انہوں نے کہلا بھیجا کہ تم خود آکر پوچھ جاؤ تمہارا میرے پاس آنا تمہارے حق میں خوبی و زیبائش ہے، اور میرا آنا تمہارے لئے عیب و بدنمائی

---

[۱] تذکرہ: ۱/۱۲۲ [۲] تذکرہ: ۱/۱۶۲ [۳] تہذیب: ص ۱۱۴

ہے۔[1]

⑩ مہدی جس وقت مدینہ منورہ میں حاضر ہوا تو اس نے امام مالک کے پاس دو یا تین ہزار اشرفیاں بھجوائیں، جب مہدی مدینہ سے رخصت ہونے لگا تو ربیع امام مالک کے پاس آیا اور کہا کہ امیر المؤمنین چاہتے ہیں کہ آپ بغداد تک ان کے ہمرکاب تشریف لے چلیں امام نے جواب دیا کہ سرکار رسالت ﷺ کا ارشاد ہے کہ مدینہ کے باشندوں کے لئے مدینہ ہی بہتر ہے، اگر وہ سمجھیں اور اگر اشرفیوں کا خیال ہو تو وہ اب تک جیسی کی تیسی رکھی ہوئی ہیں۔[2]

⑪ مہدی کا بیٹا خلیفہ ہارون رشید خود امام مالک کے گھر پر حاضر ہوا شاہزادے بھی ساتھ تھے، امام سے درخواست کی کہ میرے لڑکوں کو اپنی کتاب موطا اپنی زبان سے سنا دیجئے، امام نے صاف انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں نے ایک مدت سے کسی کو پڑھ کر نہیں سنایا ہے، لوگ خود پڑھ کر مجھے سناتے ہیں، ہارون نے کہا اچھا اور لوگوں کو ہٹا کر تخلیہ کرا دیجئے تو میں خود پڑھ کر آپ کو سناؤں، امام نے فرمایا کہ جب کسی خاص شخص کی وجہ سے عام لوگوں کو علم سے محروم رکھا جاتا ہے تو خاص کو بھی کوئی نفع نہیں پہنچتا، اس کے بعد امام نے معن بن عیسیٰ کو حکم دیا کہ تم پڑھو اور بادشاہ مع شاہزادوں کے سنے۔[3]

⑫ ہارون الرشید بغداد سے حج کے لئے روانہ ہوا تو کوفہ میں پہنچ کر عبداللہ ابن ادریس اور عیسیٰ بن یونس کے پاس آدمی بھیجے کہ ہمارے پاس آکر حدیثیں بیان کر جایئے دونوں نے آنے سے انکار کر دیا، مجبوراً امین و مامون دونوں شہزادے ابن ادریس کے پاس خود گئے اور ان سے حدیث بیان کرنے کی درخواست کی، ابن ادریس نے قبول فرمالیا، اور سو حدیثیں ان کو سنائیں، جب بیان کر چکے تو مامون نے عرض کیا کہ چچا! اجازت ہو تو میں اپنی یاد سے آپ کے سامنے ابھی ان حدیثوں کو

[1] تذکرہ: ۱/۱۲۲ [2] تذکرہ: ۱/۱۹۶ [3] تذکرہ: ۱/۱۹۷

دہرادوں، ابن ادریس نے اجازت دی اور مامون نے سب حدیثیں سنا دیں، ابن ادریس کو مامون کے حافظہ پر بڑا تعجب ہوا، یہاں سے اٹھ کر دونوں شاہزادے عیسیٰ بن یونس کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے حدیث سنانے کی درخواست کی، انہوں نے بھی منظور کر لیا، اور حدیثیں سنائیں اس کے بعد مامون نے دس ہزار اشرفیاں (یا درم) نذرانہ کے طور پر پیش کیے مگر ابن یونس نے قبول نہ کیا، اور فرمایا کہ ایک چلو پانی تک تو تمہارا پی ہی نہیں سکتا۔[1]

۱۳ محدثین کو بادشاہوں کے تقرب سے اتنی نفرت تھی کہ ابن ادریس کے نام ہارون الرشید کا ایک فرمان آیا، ابھی اتنا ہی پڑھایا گیا تھا کہ خدا کے بندہ ہارون کی طرف سے عبداللہ بن ادریس کے نام کہ ابن ادریس نے ایک چیخ ماری اور بے ہوش ہو گئے اور ظہر کے بعد سے مغرب تک بے ہوش رہے، مغرب سے ذرا پہلے پانی کا چھینٹا دیا گیا تو ہوش آیا، ہوش میں آنے کے بعد فرمایا کہ "اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ" ہارون بھی مجھے جاننے لگا، خدا جانے مجھ سے کون سا گناہ صادر ہوا کہ اس نے میرے پاس خط لکھا۔[2]

۲۰ وکیع کا بیان ہے کہ ایک دفعہ ہارون کا ارادہ ہوا کہ ابن ادریس کو قاضی مقرر کرے مگر انہوں نے سختی سے انکار کر دیا، ہارون نے ان کو بلا کر اس کے لئے ان سے گفتگو کی تو انہوں نے کہہ دیا کہ میں اس کام کے لائق نہیں ہوں، ہارون نے خفا ہو کر کہا کہ میں تمہاری صورت نہ دیکھے ہوتا تو اچھا تھا، ابن ادریس نے کہا کہ میری بھی یہی تمنا تھی کہ تمہاری صورت نہ دیکھتا یہ کہہ کر چلے آئے۔[3]

ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی

مئو ۱۳۶۰ھ

---

[1] تذکرہ: ۱/۲۵۹ [2] تذکرہ: ۱/۲۶۱ [3] تذکرہ: ۱/۲۶۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلاَمٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

تمہید

مجھے اپنے ایک فاضل دوست کے توسط سے منکرین حدیث کے ایک رسالہ کے دیکھنے کا اتفاق ہوا جس کا عنوان ہے، ''میں منکر حدیث کیوں ہوا'' اس رسالہ میں کسی ''حق گو'' صاحب نے انکار حدیث کے وجوہ بیان فرمائے ہیں، اور رواۃ حدیث ومصنّفین کتب حدیث پر نکتہ چینی کرتے ہوئے بہت زیادہ غلط بیانی سے کام لیا ہے، اور نہایت نامعقول اور گمراہ کن طریقہ سے عوام کو حدیثوں سے بدظن کرنے کی کوشش کی ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ رسالۂ مذکورہ پر ایک تبصرہ لکھ کر ''حق گو'' صاحب کی غلط بیانیوں اور فریب کاریوں کا پردہ چاک کر دیا جاتا، میں خدائے علیم وقدیر کا شکر گزار ہوں کہ اس نے اپنے اس ناتواں بندہ کو اس خدمت کی توفیق بخشی ''فتقبلها الله منی کما وفقنی لها.''

''حق گو'' کے رسالہ پر اجمالی تبصرہ

میں سمجھتا ہوں کہ رسالہ مذکورہ پر تفصیلی تبصرہ کرنے سے پہلے حدیث کی حیثیت اور اس کی حجیت پر قرآن کریم سے روشنی ڈال دی جائے، تو رسالہ مذکورہ اور منکرین حدیث کے دوسرے تمام رسائل پر ایک اجمالی تبصرہ اور ان کا اصولی رد ہو جائے گا، اس لئے پہلے اسی چیز کو پیش کرتا ہوں۔

قرآن کریم اور حدیث

قرآن کریم دنیا میں خدا کی آخری کتاب ہے اور تمام مسلمانوں کا ایمان ہے

کہ یہ کتاب آسمانی دوسری تمام الہامی کتابوں سے بہت زیادہ جامع مکمل اور مفصل ہے اس میں عبادات واخلاق، معاشرت ومعاملات، سیاست واقتصاد معاش ومعاد ہر چیز کا بیان ہے لیکن یہ بھی بالکل بدیہی ہے، کہ امور متذکرہ بالا کا بیان قرآن کریم میں کلی اور اصولی طور پر ہے اور یہی ہونا بھی چاہئے اس لئے کہ اولاً تو امور مذکورہ کی جملہ جزئیات کا فرداً فرداً تفصیلی بیان قرآن کریم کے برابر محدود ومتناہی کتاب میں ممکن ہی نہیں، ثانیاً ایسے تفصیلی بیان کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، ہر آدمی جس کو علم سے کچھ تعلق ہے یہ جانتا ہے کہ دنیا کے جملہ علوم وفنون کی کتابوں میں صرف اصولی مسائل اور قوانین کلیہ اور قواعد وضوابط کے بیان پر اکتفاء کیا جاتا ہے، اور مصنّفین کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ طالب علم استاد کی مدد سے ان کلیات کا علم اس طرح حاصل کرے کہ جزئیات کے احکام وحالات انہی کلیات سے معلوم کر سکے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلم قرآن تھے

ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ اللہ ربّ العزت نے دنیا کی ہدایت کے لئے قرآن کریم کو اکیلا نہیں بھیجا تھا اور قرآن کے ذریعہ سے اصلاح وہدایت کی یہ شکل اختیار نہیں کی تھی کہ اس کو کتابی شکل میں بھیج کر لوگوں سے کہہ دیا ہو کہ اس کتاب کو ہر شخص بطور خود پڑھ پڑھ کر اس پر عمل پیرا ہو جائے، بلکہ قرآن سے پہلے اپنے ایک برگزیدہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بھیج کر انہی کے سینہ معارف گنجینہ میں قرآن نازل کیا اور آپ کو مکلف فرمایا کہ ① آپ لوگوں کو قرآن کی آیتیں پڑھ کر سنائیں ② اور اس کتاب کا درس وتعلیم بھی دیں، اور اس کے رموز واسرار لوگوں پر کھول دیں، قرآن کریم نے کئی مقامات میں اس کی تصریح کی ہے۔

① ﴿كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ

تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۝﴾[1]

ترجمہ: ”جیسا کہ بھیجا ہم نے تم میں ایک رسول تم ہی میں سے کہ پڑھتا ہے تم پر ہماری آیتیں اور پاک کرتا ہے تم کو اور سکھاتا ہے تم کو کتاب وحکمت اور سکھاتا ہے تم کو وہ باتیں جو تم نہیں جانتے تھے۔“

۲ ﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ۚ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝﴾[2]

ترجمہ: ”بہ تحقیق احسان کیا اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر جب کہ بھیجا ان میں ایک رسول انہی میں سے کہ تلاوت کرتا ہے ان پر ہماری آیتیں اور پاک کرتا ہے ان کو اور تعلیم کرتا ہے ان کو کتاب وحکمت کی بالیقین تھے وہ اس سے پہلے کھلی گمراہی میں۔“

۳ ﴿هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ۗ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۝﴾[3]

ترجمہ: ”(وہی) وہ ذات ہے جس نے بھیجا ان پڑھوں میں ایک رسول انہی میں سے کہ تلاوت کرتا ہے ان پر ہماری آیتیں اور ان کو پاک کرتا ہے اور کتاب وحکمت کی ان کو تعلیم دیتا ہے بالیقین وہ تھے اس سے پہلے کھلی گمراہی میں۔“

ان آیات میں بکرات ومرات تصریح کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کام صرف یہی نہیں ہے کہ وہ قرآن کی آیتیں لوگوں کو سنا دیتے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ کتاب وحکمت کی تعلیم اور درس قرآن بھی ان کے فرائض رسالت میں سے

---

[1] بقرہ پارہ ۲ [2] آل عمران پارہ ٤ [3] جمعہ پارہ ۲۸

ایک اہم فریضہ ہے، درحقیقت ان آیات میں خدائے تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ ہم نے اپنے خلیل ابراہیم علیہ السلام کی دعا قبول فرمائی اور انہوں نے عرب میں جیسا رسول بھیجنے کی درخواست کی تھی بعینہٖ انہی اوصاف کا جامع اور انہی خصوصیات کا حامل رسول ہم نے ان میں مبعوث کیا، حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یہ دعا خود قرآن مجید میں بایں الفاظ منقول ہے۔

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِكَ وَیُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَیُزَكِّیْهِمْ ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ ۝﴾[1]

ترجمہ: ”اے ہمارے مالک! اور بھیج ان میں ایک رسول انہی میں سے کہ تلاوت کرے ان پر تیری آیتیں اور سکھائے ان کو کتاب وحکمت اور پاک کرے ان کو بے شک تو ہی غالب (اور) حکمت والا ہے۔“

تعلیم کتاب کا مطلب

اب غور طلب امر یہ ہے کہ تلاوت آیات کے بعد تعلیم کتاب وحکمت سے کیا مراد ہے؟ آیا کتاب اللہ کا لفظی ترجمہ اور لغوی مفہوم بتانا یا اس کے معانی ومطالب اسرار وحکم اور وہ فروع وجزئیات جو اس سے مستنبط ہوتے ہیں ان سے لوگوں کو آشنا کرنا ظاہر ہے کہ پہلی صورت تو قطعاً مراد نہیں ہے اس لئے کہ عرب جن میں آپ مبعوث ہوئے تھے اور جو عہد نبوی میں قرآن کے مخاطب اول تھے وہ اس تعلیم سے بے نیاز تھے، قرآن کریم عربی زبان میں نازل ہوا ہے اور یہ زبان ان لوگوں کی اپنی مادری زبان تھی، لہٰذا قرآن کا لفظی ترجمہ اور مفہوم لغوی ان کو معلوم کرانا بے ضرورت تھا، پس لامحالہ ماننا پڑے گا کہ تعلیم کی دوسری ہی صورت مراد ہے، چنانچہ قرآن کریم

[1] بقرہ پارہ ۱

نے اسی مضمون کو ذیل کی آیتوں میں بیان کیا ہے۔

❶ ﴿وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ اِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ﴾[1]

ترجمہ: ”اور نہیں نازل کی ہم نے کتاب مگر اس لئے کہ آپ بیان کریں ان لوگوں کے لئے۔“

❷ ﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ۝﴾[2]

ترجمہ: ”اور نازل کیا ہم نے آپ کے پاس ذکر (کتاب) کو تا کہ کھول کھول کر بیان کریں لوگوں کے واسطے اس چیز کو جو نازل کی گئی ان کی طرف اور تا کہ وہ غور وفکر کریں۔“

اور اس تعلیم وتبیین کی ضرورت اسی لئے پیش آئی کہ قرآن کریم میں عبادات و معاملات اور اخلاق و معاشرت وغیرہ کے صرف اصول اور کلی قوانین مذکور ہیں اور ان اصول وکلیات سے ان کے فروع و جزئیات کا استنباط واستخراج ہر شخص کے لئے ممکن نہ تھا بلکہ بعض جزئیات تک تو کسی شخص کی بھی رسائی ممکن نہ تھی، بجز اس ذات مقدس کے جس کا سینہ انوار وحی کا مخزن اور جس کا قلب تجلیات ربانی کی منزل ہو۔

رسول اللہ ﷺ کا مخصوص فہم قرآن

میرے اس بیان میں اس شخص کو تو کوئی شک نہیں ہو سکتا جس کا دل مرتبہ رسالت کی عظمت وجلالت کے اعتقاد سے لبریز ہے، لیکن جو شخص اس ایمانی کیفیت سے ناآشنا ہو، میں اس سے کہتا ہوں کہ یہ تو بالکل بدیہی ہے کہ قرآن کریم کا کچھ نہ کچھ فہم تو ہر اس شخص کو عطا ہوا ہے جو عربی زبان کا حرف شناس ہے اور یہ بھی بدیہی ہے کہ اس فہم کے مراتب و درجات متفاوت ومختلف ہیں، رات دن کا مشاہدہ ہے کہ

---

[1] پارہ ۱۴ ع ۱۳ [2] پارہ ۱۴ ع ۱۱

ایک آیت کو ہم بار بار پڑھتے ہیں اور سینکڑوں دفعہ ہماری نظر سے گزرتی ہے اور اس سے کسی خاص نکتہ کی طرف ہمارے ذہن کی رسائی نہیں ہوتی لیکن ایک دوسرا شخص بیک نظر اس سے کوئی بہت نفیس علمی نکتہ اخذ کر لیتا ہے پس جب ایک امتی کو دوسرے امتی پر فہم قرآنی میں یہ تفوق حاصل ہو سکتا ہے اور حاصل ہے تو کیا خود اس کو جس کے قلب پر قرآن نازل ہوا، اور جس کا سینہ بالقائے ربانی اس وحی آسمانی سے معمور ہوا اس کو سب امتیوں پر فہم قرآن میں کوئی تفوق وامتیاز خاص حاصل نہ ہوگا؟ میں تو یہی کہوں گا کہ کوئی مسلمان اس کا جواب نفی میں دینے کی جرأت نہیں کر سکتا، اور کیسے جرأت کر سکتا ہے جب کہ قرآن کریم خود ہی بتا رہا ہے کہ اس کے معلم ﷺ کو منجانب اللہ فہم قرآن کے بارے میں ایک خاص بصیرت اور سوجھ بوجھ عطا کی گئی تھی جس کی بناء پر آپ کو لوگوں کے درمیان حکم مطلق کی حیثیت نوازش کی گئی تھی خدا فرماتا ہے۔

﴿اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىکَ اللّٰہُ ط﴾ [1]

ترجمہ: ’’بے شک ہم نے نازل کیا آپ پر کتاب کو تا کہ آپ فیصلہ کریں لوگوں کے درمیان اس چیز کے ساتھ کہ اللہ آپ کو دکھائے اور سوجھائے۔‘‘

یہ آیت صراحۃً بتا رہی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو کتاب اللہ کا خاص فہم اور خاص سوجھ اور سمجھ عطا کی گئی تھی تا کہ آپ اس کے ذریعہ سے قرآنی احکام کے ماتحت لوگوں کے جھگڑے چکائیں اور فیصلے فرمائیں۔

فہم قرآن کے لئے شرح رسول کی روشنی درکار ہے

ان بیانات سے خوب واضح ہو گیا کہ آنحضرت ﷺ قرآن کریم کے معلم اور

---

[1] نساء پ ۵

شارح و مبین تھے اور آپ کی شرح و تبیین اور تعلیم اس بصیرت کی روشنی میں ہوتی تھی جو خاص آپ کو منجانب اللہ عطا ہوئی تھی اور چونکہ۔

ع این دولت و سرمد ہمہ کس راند ہند

یعنی یہ بصیرت خاصہ آپ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہے اس لئے ہر امتی کو قرآن کریم کے باریک معانی دقیق مطالب اور اس کے غوامض و دقائق تک رسائی حاصل کرنے کے لئے حضرت شارح قرآن علیہ السلام کی شرح و تبیین کی روشنی درکار ہوگی، چنانچہ خدا نے اس کو بھی قرآن کریم میں بیان کیا۔

﴿قَدْ جَآءَكُمْ مِّنَ اللّٰهِ نُوْرٌ وَّكِتٰبٌ مُّبِیْنٌ ۝﴾[1]

ترجمہ: ”بہ تحقیق تمہارے پاس اللہ کی جانب سے ایک نور (مجسم) اور ایک روشن کتاب آئی ہے۔“

اس آیت میں خدا تعالیٰ نے کتاب مبین سے پہلے ایک نور کا ذکر فرمایا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کتاب مبین کے معانی و مطالب تک رسائی بدوں اس نور خاص کے ممکن نہیں، اور ہر وہ شخص جو کتاب مبین کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے اور اس پر عمل کرنے کا شوق رکھتا ہے، اس کو اس نور کی روشنی میں کتاب اللہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس سے عبارت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کتاب اللہ کی مراد سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی و عملی شرح سے کوئی مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے بغیر یہ دونوں باتیں ممکن ہی نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرحِ قرآن ہی کا نام حدیث وسنت ہے

جب یہ بات بخوبی ذہن نشین ہوگئی کہ قرآن کریم کے معلم و شارح علیہ السلام نے

---

[1] پ ٦ ع ٦

قرآن کریم کی جو شرح وتبیین فرمائی ہے وہ خدا کی دی ہوئی بصیرت اور روشنی میں کی ہے اور صرف یہی نہیں کہ اس شرح سے کوئی مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے بے نیازی برت کر کوئی مسلمان خود قرآن کریم پر عمل نہیں کر سکتا اور نہ اس کے حقیقی مفہوم ومراد تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، تو اب یہ ماننے میں آپ کو کیا تامل ہو سکتا ہے کہ قرآن کریم کے ساتھ ساتھ اس کی وہ شرح وتبیین بھی جو اس کے شارح ومبین علیہ السلام نے فرمائی ہے، ہر مسلمان کے لئے واجب التسلیم ہے، اور قرآن کے بعد دین متین محمدی اور شریعت اسلامیہ کا وہ ستون ہے جس پر یہ سر بفلک عمارت قائم ہے۔

قرآن کریم کی اسی شرح وتبیین اور قولی وعملی بیان کا نام حدیث وسنت ہے، اگرچہ مذکورہ بالا بیان کے بعد کسی طالب حق کو حدیث وسنت کے واجب التسلیم ہونے میں شک وشبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی تاہم مزید اطمینان کے لئے اس مسئلہ پر قرآن کریم ہی سے مزید روشنی ڈالی جاتی ہے۔

حجیت حدیث کے اور دلائل

قرآن کریم کا غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کریم نے جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق او آپ کی نبوت پر ایمان لانے کی پر زور دعوت دی ہے اسی طرح ایک اور بات کا بھی نہایت موکد حکم دیا ہے اور اس کو کہیں "اطاعت رسول" کے عنوان سے ذکر کیا ہے اور کہیں اس کی تعبیر رسول کو "حکم مطلق" ماننے سے کی ہے پہلے مضمون کے لئے حسب ذیل آیتوں کو غور سے پڑھنا چاہئے۔

❶ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا

بَعِيدًا ﴿۱۳۶﴾ [۱]

ترجمہ: ”اے ایمان والو! ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے رسول پر اور اس کتاب پر جو اس نے اپنے رسول پر اتاری اور اس کتاب پر جو پہلے اتاری، اور جو انکار کرے گا اللہ کا اور ملائکہ کا اور اس کی کتابوں کا اور اس کے رسولوں کا اور پچھلے دن کا تو وہ دور کی گمراہی میں پڑ گیا۔“

۲ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ [۲]

ترجمہ: ”اور جو لوگ ایمان لائے اللہ اور اس کے رسولوں پر اور ان میں کوئی تفریق نہ کی وہ لوگ ہیں کہ عنقریب اللہ ان کو ان کے اجر دے گا۔“

۳ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [۳]

ترجمہ: ”اے لوگو! بے شک تمہارے پاس حق کے ساتھ رسول آیا پس ایمان لاؤ اسی میں تمہارے لئے بھلائی ہے۔“

۴ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [۴]

ترجمہ: ”مومن بس وہی ہیں جو یقین رکھتے ہیں اللہ اور اس کے رسول پر۔“

۵ ﴿وَمَن لَّمْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا ﴿۱۳﴾﴾ [۵]

ترجمہ: ”اور جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان نہ لائے تو ہم نے

---

[۱] پ ۵ ع ۱٦ [۲] پ ٦ ع ۱ [۳] پ ٦ ع ۳
[۴] پ ۲٦ ع ۱۳ [۵] پ ۲٦ ع ۹

منکروں کے لئے دہکتی ہوئی آگ تیار کی ہے۔"

اور دوسرے مضمون کے لئے آیات ذیل سامنے رکھنی چاہئیں۔

❶ ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ ۝﴾[1]

ترجمہ: "اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔"

❷ ﴿وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗٓ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ ۝﴾[2]

ترجمہ: "اور حکم مانو اللہ کا اور اس کے رسول کا اگر تم ایمان والے ہو۔"

❸ ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ ۝﴾[3]

ترجمہ: "اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور اس کے رسول کا اور منہ نہ پھیرو اس سے دراں حالیکہ تم سنتے ہو۔"

❹ ﴿وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ﴾[4]

ترجمہ: "اور وہ مؤمن اللہ اور اس کے رسول کا حکم مانتے ہیں۔"

❺ ﴿وَاَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاحْذَرُوْا﴾[5]

ترجمہ: "اور فرمانبرداری کرو اللہ کی اور فرمانبرداری کرو رسول کی اور ڈرو اس کی مخالفت سے۔"

❻ ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ﴾[6]

ترجمہ: "جس نے حکم مانا رسول کا تو شبہ نہیں کہ اس نے اللہ کا حکم مانا۔"

---

[1] پ ۲۶ ع ۷ [2] پ ۹ ع ۱۵ [3] پ ۹ ع ۱۶
[4] پ ۱۰ ع ۱۴ [5] پ ۷ ع ۲ [6] پ ۵ ع ۷

۷ ﴿وَاِذَا قِیْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰی مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَی الرَّسُوْلِ رَاَیْتَ الْمُنٰفِقِیْنَ یَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا ۝﴾[1]

ترجمہ: ''اور جب کہا جاتا ہے کہ آؤ اس کی طرف جس کو خدا نے نازل کیا اور (آؤ) رسول کی طرف تو دیکھو گے (اے رسول) منافقوں کو کہ منہ پھیرتے ہیں تم سے منہ پھیرنا۔''

۸ ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ﴾[2]

ترجمہ: ''اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور اپنے میں سے امر والوں کا پس اگر جھگڑو تم کسی بات میں، تو لوٹاؤ اس کو اللہ اور رسول کی طرف۔''

۹ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَكِّمُوْكَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا ۝﴾[3]

ترجمہ: ''پس قسم ہے آپ کے پروردگار کی کہ وہ مومن نہیں ہو سکے تاوقتیکہ (اے رسول ﷺ) ان کے آپس میں جو نزاع واقع ہو، اس میں آپ کو حکم نہ بنائیں، پھر نہ پائیں اپنے دلوں میں کوئی تنگی تمہارے فیصلہ سے اور پورا پورا تسلیم کر لیں۔''

۱۰ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ یَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ۭ وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِیْنًا ۝﴾[4]

[1] پ ۵ ع ۵　[2] پ ۵ ع ۵　[3] پ ۵ ع ٦　[4] پ ۲۲ ع ۱

ترجمہ: ”کسی ایمان والے مرد یا عورت کو حق نہیں کہ جب اللہ اور اس کے رسول کوئی حکم دے دیں تو ان کو اپنے معاملہ کا اختیار باقی رہے، اور جو نافرمانی کرے گا اللہ کی اور اس کے رسول کی تو وہ بے شبہ کھلا گمراہ ہو گیا۔“

دونوں قسم کی آیتیں آپ کے سامنے ہیں، پہلی قسم کی آیتوں میں جس طرح خدا، ملائکہ، کتاب اللہ اور قیامت پر ایمان لانے کا حکم ہے اسی طرح رسول اللہ ﷺ پر ایمان لانے کی تاکید ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت کا اعتقاد اور آپ کے مبعوث من جانب اللہ ہونے پر ایمان لانا ضروری ہے، اور دوسری قسم میں اس کے سوا ایک دوسری بات کا حکم ہے اور وہ یہ کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور اس کے احکام کو تسلیم کرنا ضروری ہے، اسی طرح رسول کی فرمانبرداری اور آپ کے احکام کی تعمیل بھی ضروری ہے یہ تو بالکل ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کتاب اللہ میں مذکور ہیں، لہٰذا اس کی اطاعت و فرمانبرداری سے مراد یہ ہے کہ اس کی کتاب کو دستور العمل بنایا جائے لیکن غور طلب یہ چیز ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی فرمانبرداری اور اس کے احکام کی تعمیل سے کیا مراد ہے، اگر کہئے کہ وہی کتاب اللہ کی پیروی تو میں کہوں گا کہ یہ بات تو پہلے فقرہ میں آچکی ہے، لہٰذا ایک ہی بات کو دو عنوانوں سے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ پھر یہ ایک جگہ نہیں، بلکہ مذکورہ بالا سب آیتوں میں اور ان کے سوا دوسری صدہا آیتوں میں بھی یونہی ہے، تو کیا ہر جگہ یہی کہہ دیا جائے گا کہ دوسرے فقرے میں بھی پہلی ہی بات دہرا دی گئی ہے قرآن کریم کے معجزانہ ایجاز کو پیش نظر رکھتے ہوئے تو کوئی صاحب عقل یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔

اور اگر یہ تاویل بارد ”اطیعوا اللّٰہ ورسولہ“ یا اس قسم کی دوسری آیتوں میں چل بھی جائے تو آیت نمبر۹ میں کیا تاویل کی جائے گی؟ اس میں تو اطیعوا

اللہ کا فقرہ موجود ہی نہیں بلکہ اس میں تو اتنا مذکور ہے کہ کوئی اس وقت تک مؤمن ہی نہیں ہو سکتا جب تک اپنی جملہ تراعات اور اپنے تمام اختلافات میں نبی عربی ﷺ کو ایسا حکم اور فیصلہ کن نہ قرار دے کہ آپ کے فیصلہ سے اپنے دل میں کوئی تنگی محسوس نہ کرے بتایئے کیا یہاں بھی یہی کہے گا کہ آنحضرت ﷺ کو حکم ماننے سے مراد کتاب اللہ کو حکم ماننا ہے؟

اگر کوئی صاحب یہ جرأت کرنے کے لئے آمادہ ہوں تو بتائیں کہ اس کے لئے ان کے پاس کون سی دلیل ہے؟ پھر یہ بھی بتائیں کہ اگر یہی مراد تھی تو یحکموک کی بجائے یحکموا کتاب اللہ کہنے میں کیا نقصان تھا؟

بہر حال آیات مذکورۃ الصدر سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کی فرمانبرداری اور کتاب اللہ کی پیروی کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کی فرمانبرداری اور احکام رسول (ﷺ) کی تعمیل بھی ضروری ہے اور یہ کہ رسول اللہ (ﷺ) کو اپنے ہر اختلاف میں حکم مطلق ماننا مدار ایمان ہے، اور ہم احکام رسول (ﷺ) اور آپ کے فیصلوں ہی کو ''حدیث'' کہتے ہیں پس حدیث رسول ﷺ کے واجب التسلیم ہونے میں اب کون سا شبہ باقی رہ گیا۔

کیا آنحضرت ﷺ کے بست و سہ سالہ عہد رسالت میں مسلمانوں کے درمیان کبھی کوئی اختلاف واقع نہیں ہوا، کیا اس طویل مدت میں آپ کے رو برو کوئی مقدمہ پیش نہیں ہوا، اگر ہوا (اور بہت ہوا) تو بتایا جائے کہ ان اختلافات و مقدمات میں جو فیصلے دربار رسالت سے صادر ہوئے ان کا کیا نام ہے، اور وہ کہاں ہیں؟

اگر کوئی بد بخت یہ کہے کہ وہ سارے فیصلے مسلمانوں کی بے اعتنائی سے نذر حوادث ہو گئے اور آنحضرت ﷺ کا ایک فیصلہ بھی دست برد زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکا تو یہ اسلام کی تاریخ پر نہایت ناپاک حملہ ہے، اور ایسا شخص مسلمانوں کا بدترین دشمن ہے۔

رسول علیہ السلام کی حرام کی ہوئی اشیاء بھی اسی طرح حرام ہیں جس طرح خدا کی حرام کی ہوئی

اس کے بعد قرآن کریم کی ایک اور آیت کی طرف بھی میں آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ میں جو چیزیں حرام کی ہیں ان کے علاوہ اور کچھ چیزیں بھی ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ نے حرام کیا ہے اور ان چیزوں کو حرام سمجھنا اور ان کے استعمال سے بچنا اسی طرح ضروری اور واجب ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ کی حرام کی ہوئی اشیا سے، ارشاد ہوتا ہے۔

﴿قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ﴾ [1]

ترجمہ: ”لڑو ان لوگوں سے جو اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان نہیں رکھتے اور جن چیزں کو اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے، حرام نہیں قرار دیتے۔“

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حرام کی ہوئی چیزیں کون کون سی ہیں اور ان کے معلوم کرنے کے ذرائع کیا ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ چیزیں بجز اس چیز کے جس کو ہم ”حدیث“ کہتے ہیں اور کہیں سے معلوم نہیں ہوسکتیں، پس معلوم ہوا کہ احادیث میں جن اشیاء کی حرمت مذکور ہے ان کو حرام نہ سمجھنا بلکہ پورے ذخیرہ احادیث کو بے کار موضوع اور بناوٹی کہنا درحقیقت اس آیت اور آیات سابقہ کا انکار کردینا ہے۔

اس مقام پر میں ابوداؤد وابن ماجہ کی ایک حدیث نقل کردینا مناسب سمجھتا ہوں جس کو اس آیت کی شرح کہنا بے جا نہ ہوگا، اس حدیث کے پڑھنے کے بعد علماء

---

[1] پ ۱۰ ع ۱۰

محققین کی اس تحقیق کی صداقت آئینہ ہو جائے گی کہ احادیث نبویہ درحقیقت قرآن کریم کی شرحیں ہیں اور اس سے ماخوذ و مستنبط ہیں وہ حدیث یہ ہے۔

"یوشك الرجل متکئا علی اریکته یحدث بحدیث من حدیثی فیقول بیننا وبینکم کتاب اللّٰه فما وجدنا فیه من حلال استحللناه وما وجدنا فیه من حرام حرمناه الا وان ما حرم رسول اللّٰه مثل ما حرم اللّٰه."

ترجمہ: "وہ زمانہ قریب ہے جب کہ ایک آدمی اپنے تخت پر بیٹھا ہوگا، اور اس سے میری کوئی حدیث بیان کی جائے گی، تو وہ کہے گا کہ ہمارے تمہارے درمیان کتاب اللہ موجود ہے اس میں جو حلال ہو ہم اس کو حلال سمجھیں گے اور جو حرام ہو اس کو حرام لیکن تم آگاہ رہو کہ جن اشیا کو رسول اللہ ﷺ نے حرام کیا وہ بھی انہی کی طرح ہیں جن کو اللہ نے حرام کیا۔"

آنحضرت ﷺ کی تحلیل وتحریم کا ذکر قرآن کی دوسری آیت میں

قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں آنحضرت ﷺ کی تحلیل وتحریم دونوں کا ذکر موجود ہے اور ظاہر ہے کہ ان دونوں امور میں آپ کے اتباع کی دعوت کے علاوہ اس ذکر کا کوئی مقصود نہیں ہو سکتا، ارشاد ہے۔

﴿ویحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم.﴾[1]

ترجمہ: "اور رسول (ﷺ) امی لوگوں کے لئے پاکیزہ اشیاء کو حلال اور ناپاک چیزوں کو ان پر حرام کرتے ہیں اور ان سے اس بوجھ اور ان

---

[1] پ ۹ ع ۹

پھانسیوں کو جوان پر پہلے تمہیں اتارتے ہیں۔"

آنحضرت ﷺ کے افعال کی پیروی کا حکم بھی قرآن نے دیا ہے

اقوال تو اقوال قرآن کریم نے آنحضرت ﷺ کی ایک ایک ادا کی پیروی کرنے کی بھی دعوت دی ہے، ارشاد ہوا "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ." (یعنی) تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات مقدس میں بہتر پیروی کی باتیں ہیں، آنحضرت ﷺ کے انہی اعمال اور افعال کو جن کی پیروی کا حکم آیات بالا میں ہے، "ہم سنت" کہتے ہیں، اس پورے بیان کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کے علاوہ آنحضرت ﷺ کے اقوال و افعال بھی قابل عمل واجب التسلیم اور حجت ہیں اس مضمون کو خود قرآن کریم نے مختلف عنوانوں سے بیان کیا ہے ساڑھے تیرہ سو برس سے تمام مسلمانوں کا یہی عقیدہ یہی خیال اور بالاتفاق سب کا اسی پر عمل تھا اور ہے۔

انکار حدیث

لیکن چند دنوں سے ہندوستان میں کچھ افراد ایسے پیدا ہو گئے ہیں جو مسلمانوں کے اس قدیم اجماعی عقیدے کو غلط اور افعال و اقوال نبوی ﷺ کی پابندی کو غیر ضروری بتاتے ہیں اور اتنا ہی نہیں بلکہ ان عملی ذخیروں کو جو اقوال و افعال نبوی پر حاوی ہیں، مفتریات کی پوٹ اور مصنوعی و خود تراشیدہ افسانوں کا مجموعہ قرار دیتے ہیں، اور بالکل صاف صاف یہ کہ احادیث نبویہ کے قابل عمل و لائق اعتبار ہونے سے انکار کرتے ہیں، جہاں تک غور کیا گیا، لامذہبیت کے سوا اور کوئی علت انکار حدیث کی معلوم نہیں ہوتی، اس کا راز صرف یہ ہے کہ انکار حدیث کے بعد ان کی ملحدانہ تگ و دو کے لئے میدان نہایت وسیع اور ہموار ہو جائے گا، مذہبی پابندیاں یکسر

نیست و نابود ہو جائیں گی، یا بدرجہ اقل صرف نام کو رہ جائیں گی، ایک قرآن رہ جائے گا، اس کے معنی و مفہوم میں اپنی رائے و قیاس سے جو تصرف و تحریف کرنا چاہیں گے، پوری آزادی سے کر سکیں گے، اگر کسی نے ٹوکا کہ یہ مفہوم احادیث یا تفاسیر کے خلاف ہے تو نہایت صفائی سے کہہ دیا جائے گا، کہ وہ مفہوم اگر راوی اور مفسر نے اپنی سمجھ سے بیان کیا ہے، تو ہم اس کے پابند نہیں ہیں، اور اگر حدیث نبوی کے حوالہ سے بیان کیا گیا ہے تو حدیث قابل اعتبار و استناد نہیں ہے، چلئے قصہ ختم ہوا، اب جس آیت کا جو مفہوم چاہئے قرار دے لیجئے، کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

میں نے جو کچھ عرض کیا، یہ خیالات نہیں ہیں بلکہ واقعات ہیں، منکرین حدیث کے جس مضمون یا رسالہ میں چاہیں اس کی مثالیں مل سکتی ہیں، ایسی بعض مثالیں میں آگے ذکر بھی کروں گا؟

میں نے منکرین حدیث کے انکار کی جو علت ذکر کی ہے حقیقی علت تو وہی ہے لیکن اس علت کے اظہار کے بعد کون بے خرد مسلمان ہوگا، جو ایک لمحہ کے لئے بھی ان کی خرافات کو سن سکے اور ان کے دام فریب میں آسکے، اس لئے اس پر پردہ ڈالنے کے لئے دوسری دوراز کار علتیں تراشی جاتی ہیں اور اگرچہ ان علتوں کی سخافت و کمزوری بھی بہت کھلی ہوئی ہے تاہم بعض ناواقف مسلمان منکرین حدیث کے ملمع کارانہ بیان سے دھوکہ میں آجاتے ہیں، اس لئے میں چاہتا ہوں کہ مختصر طور پر کچھ ان کی نسبت بھی لکھ دوں۔

منکرین حدیث کے وسوسوں کا دفعیہ

انکار حدیث کی جو علتیں ذکر کی جاتی ہیں، یا کی جاسکتی ہیں، ان کو علت کہنا علت کی توہین ہے، اس لئے میں بجائے علت کہنے کے وسوسہ سے تعبیر کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ حسب ذیل وسوسے انکار حدیث کے باعث بن سکتے ہیں۔

پہلا وسوسہ: اقوال وافعال نبوی (ﷺ) کی پیروی کا خدا نے حکم ہی نہیں دیا اس کا تفصیلی رد آپ سن چکے اور معلوم کر چکے کہ اقوال وافعال نبوی ﷺ کے واجب التسلیم قابل پیروی ہونے کا منکر قرآن کی صدہا آیات کا منکر ہے۔

دوسرا وسوسہ: اقوال وافعال نبوی ﷺ قابل پیروی تو ہیں لیکن ان کا کہیں وجود نہیں ہے مسلمانوں کی بے اعتنائی سے ایک قول یا ایک فعل کی نقل وحکایت بھی محفوظ نہ رہی مسلمانوں نے اس کی نقل وحکایت کا کوئی اہتمام نہیں کیا۔

اس کا جواب: یہ ہے کہ ایسی بدیہی ومتواتر بات کا انکار جس کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے، محل تعجب ہے یہ بات تواتر کے اعلیٰ درجہ کو پہنچی ہوئی ہے کہ جو مسلمان آنحضرت ﷺ کی صحبت سے شرف اندوز ہوئے انہوں نے آپ کے جملہ اقوال وافعال کی حفاظت کا ایسا اہتمام کیا جس کی نظیر کوئی دوسری قوم پیش نہیں کر سکتی، زبانی یادداشت کے علاوہ تحریری یادداشت کا بھی انتظام کیا، جیسا کہ مقدمہ میں پورے شرح وبسط کے ساتھ بتایا جا چکا ہے پھر اس امانت کو پورے احتیاط کے ساتھ انہوں نے تابعین کے حوالہ کیا اور تابعین نے اس کو تبع تابعین تک پہنچایا، اس عہد میں زبانی روایات کا سلسلہ تو جاری ہی رہا تصنیف وتالیف بھی شروع ہو گئی چنانچہ اس عہد کا ایک مجموعہ اقوال وافعال نبوی آج بھی دنیا کے ہر گوشہ میں مؤطا کے نام سے موجود ہے اور اس کے بعد تو بکثرت ایسے مجموعے تیار ہوئے جس کو مسلمانوں نے اصولی طور پر بلا رد وقدح قبول کیا، اور آج تک برابر قبول کرتے آئے چنانچہ یہ مجموعے آج بھی نہایت کثیر تعداد میں موجود ہیں تو کیا ان کے وجود سے انکار کر دینا آفتاب کے وجود سے انکار کے مرادف نہیں ہے؟

غیر مسلموں کی شہادتیں

میں نہیں سمجھتا کہ یہ منکرین ایسی متواتر چیز کا کس طرح انکار کر سکتے ہیں جس کا

اعتراف متعصب سے متعصب یوروپین مصنفین کو بھی ہے، حالانکہ منکرین ان کی کسی بات کو وحی سے کم تصور نہیں کرتے منکرین کو سوچنا چاہئے کہ صرف مسلمان ہی اس کے قائل نہیں ہیں کہ اقوال و افعال نبوی ﷺ محفوظ ہیں، بلکہ غیر مسلم مورخین بھی اس کے مقر و معترف ہیں، چنانچہ مشہور روسی فیلسوف ٹاٹسائی نے آنحضرت ﷺ کے چند حکیمانہ اقوال زریں کا ترجمہ روسی زبان میں شائع کیا ہے اور مشہور مورخ ایڈورڈ گبن نے تاریخ زوال روم (جلد ۵ باب ۵۰) میں لکھا ہے "ہر ایک بانی مذہب کی سیرت سے اس کے تحریری مکاشفات کی تکمیل ہوتی ہے، چنانچہ (حضرت) ﷺ کی حدیثیں امر حق کی جامع نصیحتیں اور ان کے افعال مجسم نیکی کے نمونے ہیں" اگر اقوال وافعال نبویہ "علی صاحبہا الصلوۃ والتحیۃ" کا کوئی ذریعہ علم دنیا میں موجود نہیں تو ٹاٹسائی کس کے اقوال کا ترجمہ شائع کرتا ہے، اور گبن کس کے اقوال و افعال کو جامع نصیحت اور مجسم نیکی کا نمونہ بتا رہا ہے۔

مسلمانوں کا ناز خاک میں مل جائے گا

مسلمانوں کو تمام دنیا کے مقابلہ میں ناز اور بجا ناز تھا کہ اسلام کی تاریخ سے زیادہ مکمل تاریخ کسی مذہب کی نہیں ہے اور داعی اسلام کے حالات زندگی ان کے افعال و اقوال وغیرہ جتنی تفصیل و تکمیل کے ساتھ مسلمان پیش کر سکتے ہیں، دنیا کا کوئی دوسرا مذہب اپنے داعی کی نسبت اس کا ہزاروں حصہ بھی پیش کرنے سے عاجز ہے مسلمانوں کے پاس ان کے رسول ﷺ کی زندگی کے معمولی سے معمولی واقعہ اور جزئی سے جزئی حالت کی نہایت مستند نقل موجود ہے مسلمانوں کے پاس ان کے نبی ﷺ کی خوراک و پوشاک نشست و برخاست نقل و حرکت غرض ہر چیز کا بیان موجود ہے، لیکن منکرین حدیث نے حدیث کا انکار کر کے مسلمانوں کا یہ فخر و ناز بھی خاک میں ملا دیا۔

مولانا سید سلیمان صاحب ندوی نے اگست ۲۹ء کے معارف میں بہت خوب لکھا ہے کہ۔

''اسلام کا یہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ اس نے اپنے رسول ﷺ کے ایک ایک واقعہ ایک ایک قول اور ایک ایک حکم کو دنیا میں محفوظ رکھا اور ان کے لئے متعدد اصول اور فن ایجاد کئے، مگر اگر اسلام کے ان نئے محسنوں (یعنی منکرین حدیث) کے خیالات مان لئے جائیں تو یہ کارنامہ اسلام اور مسلمانوں کے لئے لعنت بن جائے گا، اور صحابہ سے لے کر آج تک وہ تمام اخیار وا کابر امت جن کی زندگیوں پر آج نہ صرف اسلام بلکہ دنیا کو ناز ہے وہ سب کے سب راست بازی اور صداقت کی بارگاہ سے راندہ نکلیں گے، کیا یہ اسلام پر احسان ہے؟ آنحضرت ﷺ کے بعد سے لے کر آج تک خلفائے راشدین تابعین ائمہ مجتہدین علمائے خیر تمام کے تمام اپنے استنباطات اور اجتہادات میں قرآن پاک کے بعد احادیث اور اقوال نبوی کی تقلید واتباع کرتے رہے ہیں، لیکن آج سے یہ لازم آئے گا کہ یہ سب کے سب نعوذ باللہ مشرک انسان پرست اور کتاب اللہ کے تارک تھے، اور آج جو نئے مفسر اور نئے فقیہ بنے ہیں ان کے اقوال واجتہادات واستنباطات کے سننے والے سچے موحد سچے دیندار اور کتاب اللہ کے سچے پیروکار ثابت ہوں اس کے بعد یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ نعوذ باللہ آنحضرت ﷺ کا مشن سخت ناکام رہا اور تیرہ سو برس تک اسی طرح ناکام رہا، یہاں تک کہ ہندوستان کے ایک قطعہ میں کتاب اللہ کے چند ماہرین اسرار پیدا ہوئے ہیں اور انہوں نے اصل اسلام کو دنیا میں آشکارا کیا اور وہ کام کیا، جو نہ خود رسول اللہ (ﷺ) نے نہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کیا، نہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کیا نہ علی مرتضی رضی اللہ عنہ

نے کیا، نہ دوسرے صحابہ اور تابعین نے کیا اور نہ دوسرے ائمہ مجتہدین سے ہوسکا، پھر ہمیں کوئی بتائے کہ قرآن کی عملی تصویر دنیا میں کبھی جلوہ گر تھی یا نہیں، اگر تھی تو وہ کب؟ اور اس کی تاریخ کہاں ملے گی؟ اور اگر نہ تھی تو قرآن سے زیادہ ناکام صحیفہ آسمانی دنیا میں اور کون ہوگا، کیا کسی مسلمان کی غیرت اسلامی اس خیال کو جائز رکھتی ہے۔''

مسلمانانِ سلف پر سخت حملہ

اگر احادیث کا یہ سارا ذخیرہ بے اعتبار مصنوعی اور بناوٹی ہے تو میں منکرین حدیث سے پوچھتا ہوں کہ کیا جس وقت امام مالک رحمۃ اللہ نے مثلاً موطا میں بزعم منکرین حدیث رسول پاک ﷺ پر افتراء پردازیاں کیں، اور رسول کریم ﷺ و اصحاب کرام رضی اللہ عنہم کی طرف جھوٹی جھوٹی باتیں منسوب کیں، اسلام کے عین مرکز میں اور اس سرزمین میں جہاں رسول کریم ﷺ آرام فرما ہیں اور وہاں بھی خاص اس مسجد محترم میں جو دس برس تک درس گاہ نبوت اور سجدہ گاہ رسول خدا (ﷺ) رہ چکی تھی امام مالک رحمۃ اللہ نے ان مفتریات واکاذیب کا مجموعہ درس دینا شروع کیا، اور اس درس میں اندلس، مصر، شام، کوفہ، بصرہ اور بلاد عجم تک کے علماء شریک ہوئے اور اس مجموعہ کی روایت وسماع بلکہ ان کی نقلیں حاصل کر کے اطراف عالم میں پھیل گئے اور اس مجموعہ کو دنیا کے گوشہ گوشہ میں پھیلا دیا، تو اس وقت کوئی ہمدرد اسلام کوئی حقیقی مسلمان بلکہ کوئی غیرت مند انسان ایسا نہ تھا جو امام مالک رحمۃ اللہ کی اس نازیبا کاروائی کے خلاف لب کشائی کرنے کی جرأت کرتا، اور مسلمانوں کو ان کے فریب سے بچاتا، اور ان افتراء پردازیوں کی روک تھام کرتا، درصورتیکہ یہ روک تھام اور افتراء پردازیوں کی پردہ دری کچھ مشکل بھی نہ تھی، اس لئے کہ امام مالک رحمۃ اللہ نے موطا میں جو روایتیں جمع کی ہیں ان کی نسبت یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ انہوں نے ان کو فلاں

فلاں علماء سے سنا ہے اور تصنیف مؤطا کے وقت ان میں سے بہت سے علماء بقید حیات موجود تھے لہٰذا امام مالک کے خلاف ان علماء کی شہادتیں حاصل کر کے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی غلط بیانیوں کا راز نہایت آسانی سے فاش کیا جا سکتا تھا لیکن کسی نے ایسا نہ کیا ایک آواز بھی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی مخالفت میں نہ اٹھی کسی عالم نے بھی ان کو افتراء پرداز اور غلط گو نہ کہا ممکن ہے منکرین حدیث بول اٹھیں کہ مؤطا کی تصنیف حکومت کی سرپرستی میں ہوئی ہے، اس لئے حکومت کے خوف سے کوئی نہیں بولا لیکن یہ کہنا جہالت کا بدترین نمونہ ہوگا، اس لئے کہ تاریخیں شاہد ہیں کہ اس زمانہ کے اہلِ علم حکومتوں کے خوف سے حق گوئی سے کبھی باز نہ رہتے تھے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ بلکہ خود امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے حالات پڑھنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حکومت نے ان حضرات کے ساتھ انتہائی جبر وتشدد سے کام لیا، مگر ان حضرات نے اپنی تحقیق کے خلاف لب نہ ہلایا مہربانی فرما کر منکرین حدیث علمائے سلف کو اپنے اوپر قیاس نہ کریں۔

علاوہ بریں یہ بالکل تاریخی بات ہے اور تاریخوں میں بہ سرپرستی حکومت مؤطا کے تصنیف ہونے کا کوئی ضعیف سے ضعیف ثبوت بھی نہیں ہے بلکہ اس کے برخلاف تاریخی شہادتوں سے ثابت ہے کہ تصنیف مؤطا کے بعد بادشاہ وقت نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے درخواست کی کہ آپ شاہی محل میں شاہزادوں کو مؤطا کا درس دے جایا کریں تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کہہ کر صاف انکار کر دیا کہ جس کو علم کی طلب ہو، اس کو عالم کی خدمت میں خود حاضر ہونا چاہئے اگر امام مالک نے حکومت کی سرپرستی میں کتاب لکھی ہوتی اور حکومت کی رضا مندی ہی اس تصنیف کی غرض و غایت ہوتی تو خود اپنی عقل سے سوچو کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ یہ جواب بادشاہ وقت کو ہرگز نہیں دے سکتے تھے امام مالک سے پہلے حدیث کے جو مجموعے تیار ہوئے مثلاً ابن جریج رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۱۵۰ھ اور ابن عروبہ رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۱۵۶ھ اور ابن شہاب رحمۃ اللہ علیہ ۱۲۴ھ نے حدیث کی جو کتابیں لکھی تھیں ان کے لکھنے کے وقت میں بھی کسی مسلمان نے ان کی کاروائیوں

پر اظہار نفرت نہ کیا نہ کسی نے ان کی مخالفت کی حالانکہ ان کے وقت میں تو خود صحابہ کرام بھی موجود تھے لیکن کیا منکرین حدیث کسی تاریخ سے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ کسی صحابی نے ان کی تکذیب کی ان کو مفتری کہا اور ان کی غلط بیانیاں ظاہر کیں؟ اور اگر اس وقت نہیں تو کیا اس کے بعد چودہویں صدی تک ان مصنفین حدیث کی افتراء پردازیوں کی حقیقت جو اس صدی میں منکرین حدیث پر منکشف ہوئی کسی اور مسلمان پر بھی منکشف ہوئی؟ اگر نہیں منکشف ہوئی تو مسلمانوں سے زیادہ گمراہ اور جاہل قوم دنیا میں کوئی نہ گزری ہوگی، کہ یہ قوم ساڑھے گیارہ سو برس تک ایک چیز کو اصول دین میں سے سمجھتی رہی اور اس طویل مدت میں کسی کو اپنی غلطی کا احساس نہ ہوا استغفر اللہ کون باحمیت مسلمان ہوگا جو اس یاوہ گوئی کا تحمل کر سکے گا۔

منکرین حدیث کا یہ اقدام نہایت خطرناک ہے

پھر میں ان منکرین حدیث سے پوچھتا ہوں کہ اگر دوسری صدی کے نصف اول ہی میں (معاذ اللہ) مسلمانوں کی بے دینی و بے حمیتی اور ان کی ایمانی و اخلاقی کمزوری کا یہ حال ہوگیا تھا کہ رسول خدا ﷺ پر کچھ مسلمانوں نے افتراء پردازیاں کیں اور پے در پے کرتے رہے اور مسلمانوں کو قرآن کریم اور اس کی تعلیمات سے بے توجہ و بے پروا اور ناواقف بنانے کی تدبیریں عمل میں لاتے رہے اور دین قیم میں ہزاروں لایعنی باتیں ہزاروں خلاف قرآن عقائد و اعمال ہزاروں مخالف عقل و دوراز کار افسانے داخل کرتے رہے اور ذات نبوی ﷺ پر سینکڑوں ناجائز تہمتیں تراشتے رہے اور سارے مسلمانان عالم ان شرم ناک حرکات کا خاموشی سے تماشا دیکھتے رہے کسی نے ان مفتریوں کے مقابلہ میں اپنی ایمانی واخلاقی جرأت سے کام نہ لیا، اور کوئی رسول اللہ ﷺ کی عزت اور ناموس کی حفاظت اور قرآن کریم کی حمایت کے لئے کھڑا نہیں ہوا، اور شریعت مطہرہ میں اس قدر تحریفات ہوتے دیکھ کر

بھی کسی کی رگ رحمیت نہ پھڑکی، تو اگر کوئی غیر مسلم آپ سے پوچھے کہ جب ان مسلمانوں کا یہی حال تھا تو کیا اطمینان ہے کہ قرآن کریم ان کے ناروا تصرفات سے سالم رہا ہوگا، اور کیا توقع ہے کہ ان مسلمانوں نے اس کو بجنسہ محفوظ رکھنے کے لئے کوئی کوشش کی ہوگی منکرین حدیث بتائیں کہ اس غیر مسلم کو وہ کیا جواب دیں گے؟

انکارحدیث کا لازمی نتیجہ انکار قرآن ہے

منکرین حدیث خوب اچھی طرح غور کرلیں کہ ایسی متواتر چیزوں کے انکار اور ایسے تواتر کو بے اعتبار کردینے کا لازمی نتیجہ ہوگا کہ ان کے ہاتھوں سے قرآن کریم بلکہ خود رسول خدا (ﷺ) کا دامن بھی چھوٹ جائے گا، اس لئے کہ ان سب چیزوں کے ثبوت کا مدار سوائے اخبار متواترہ کے اور کسی چیز پر نہیں ہے میں ہر چند غور کرتا ہوں لیکن کسی طرح یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ منکرین حدیث کو عقل وخرد سے اتنی بے گانگی کیوں ہے، آخر یہ کس عقل کا تقاضا ہے کہ کتب احادیث میں جو اقوال وافعال نبوی آنحضرت ﷺ سے لے کر ان کتابوں کے مصنفین تک مسلسل راویوں کے بیان و شہادت کے ذریعہ منقول ہوتے ہیں ان کو بے اعتبار و ناقابل قبول کہہ دیا جاتا ہے لیکن کتب تاریخ میں جو واقعات وحالات مذکور ہیں باوجودیکہ ان کی کوئی سند مذکور نہیں ہے۔ پھر بھی وہ سب مسلم وقبول ہیں۔

ع ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

اور اس سے زیادہ بے خردی کا مظاہرہ یوں کیا جاتا ہے کہ یورپ کا ایک دشمن اسلام مصنف آنحضرت ﷺ کے ایک ہزار سال بعد پیدا ہوتا ہے اور محض اپنے قیاس وتخیل سے آنحضرت ﷺ یا قرآن یا اسلام یا حدیث یا کسی تاریخی واقعہ کے متعلق کوئی رائے ظاہر کرتا ہے تو ان مدعیان عقل کے نزدیک وہ ایسی یقینی بات ہو جاتی ہے کہ اس کو پیام جبرئیل سے کم نہیں سمجھتے لیکن اخیار امت محمدیہ اور علمائے سلف امور مذکورہ کے عینی شاہدوں کا بیان باسناد متصل پیش کریں تو اصلاً ناقابل التفات اور

قطعاً غیر معتبر و نا قابل قبول۔

ع بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبیست

تیسرا وسوسہ: جو انکار حدیث کا حیلہ بن جاتا ہے یہ ہے کہ حدیثوں میں بہت سی باتیں خلاف عقل ہیں اور خلاف عقل باتیں قابل تسلیم نہیں ہیں۔

اس کا جواب: یہ ہے کہ انکار حدیث کی یہ سب سے بھونڈی وجہ ہے منکرین حدیث کو اس وجہ کے ذکر کرنے سے پہلے ضروری تھا کہ وہ عقل کا ایک خاص معیار پیش کرتے، اور اس معیار کا ثبوت قرآن کریم سے دیتے یا کم از کم اس معیار پر تمام یا اکثر عقلاء کا اتفاق پیش کرتے، یا یہ بھی نہیں تو اس معیار پر کوئی ایسی عقلی دلیل قائم کرتے جس سے اکثر منصف مزاج لوگ مطمئن ہو جاتے، لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا اور نہ ایسا کوئی معیار پیش کرنا ان کے امکان میں ہے ہر واقف کار جانتا ہے کہ دنیا میں کوئی معیار عقل چند دنوں سے زیادہ قائم نہ رہ سکا فلسفہ قدیم اور فلسفہ جدید دونوں کی تاریخیں پڑھئے تو معلوم ہو جائے گا کہ آج جو معیار عقل و دانش قرار دیا گیا، کل اس کو غلط اور لغو بتایا گیا ابھی کل تک جو چیزیں ناممکن سمجھی جا رہی تھیں آج ہم ان کو اپنے مشاہدہ میں پاتے ہیں علاوہ بریں میں منکرین حدیث سے پوچھتا ہوں کہ عقل کو معیار رد و قبول قرار دینے میں کیا صورت اختیار کرتے ہیں، اگر وہ کچھ خاص نوعیت کے اشخاص کی عقلوں کو معیار بتاتے ہیں، تو ان کو بتانا ہوگا کہ کس نوعیت کے لوگوں کی عقلیں معیار ہوں گی اور اس نوعیت کی تخصیص کا کیا ثبوت ہے؟ اور اس خاص نوعیت کے اشخاص کی تعیین و انتخاب میں اختلاف ہوگا، تو اس کا فیصلہ عقل سے ہوگا یا نقل سے اگر عقل سے ہوگا تو پھر وہی سوالات ہوں گے اور اگر نقل سے ہوگا، تو وہ نقل کیا ہے اور اگر ہر شخص کی عقل معیار ہے تو گزارش ہے کہ جب ہر شخص اپنی عقل کے لحاظ سے مکلف ہے تو آپ حضرات نے یہ حماقت کیوں کی کہ اپنے خیالات و عقائد کا دوسروں کو پابند کرنے کے لئے رسالے نکالے مضامین چھپوائے اور کتابیں شائع کیں اگر کوئی شخص حدیثوں کو واجب التسلیم کہتا ہے، اور ان کے مضامین کو

خلاف عقل نہیں سمجھتا تو آپ کیوں حدیثوں کو خلاف عقل باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں منکرین حدیث نے یہ بھی نہ سوچا کہ اگر حدیثوں کے انکار کے لئے ان کا یہی حیلہ کافی ہے تو حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کا عذر خدا نے کیوں نہ مان لیا، آخر انہوں نے بھی تو تعلیمات شعیب علیہ السلام کے قبول کرنے سے اسی لئے انکار کیا تھا کہ یہ تعلیمات ہماری عقل میں نہیں آتیں "قالوا یٰشعیبُ ما نفقه کثیرًا مِمَّا تقول" (اے شعیب تمہاری بہت سی باتیں ہم نہیں سمجھتے ہماری عقل میں نہیں آتیں) اسی طرح یہودیوں نے بھی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا "قلوبنا غلف" ہمارے دل بند ہیں اس میں آپ کی باتیں نہیں سماتیں یعنی آپ کی باتیں خلاف عقل وفہم ہیں منکرین حدیث کے اصول پر انکا عذر نہایت معقول تھا، مگر خدا نے اس عذر کی مطلق سماعت نہیں فرمائی، بلکہ ان کا یوں رد کیا "بل لعنهم الله بکفر هم فقلیلا ما یؤمنون" یعنی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں خلاف عقل نہیں ہیں، بلکہ منکرین پر خدا نے ان کے انکار کی وجہ سے لعنت کر دی ہے، اب ان سے ایمان کی توقع بہت کم ہے، اسی طرح مشرکین نے بھی بہانہ نکالا تھا کہ "قلوبنا فی اکنة مما تدعونا الیه" (یعنی جس بات کی طرف ہم کو آپ دعوت دیتے ہیں ان کی نسبت ہمارے دل پردے میں ہیں) منکرین حدیث کے خیال سے تو یہ بڑی اٹل دلیل انکار رسول کی ہے مگر درحقیقت وہ ایسا لغو اعتراض کر کے مکذبین انبیاء علیہم السلام کے پیرو بن رہے ہیں، "لبئس ماکانوا یعملون."

پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ آج تک منکرین حدیث نے کوئی خلاف عقل حدیث پیش نہیں کی اور جن حدیثوں کو وہ خلاف عقل سمجھ کر پیش کرتے ہیں، درحقیقت وہ خلاف عقل نہیں ہیں بلکہ خود ان کی عقل نارسا کا قصور ہے، اس کے علاوہ ان احادیث کے مضامین اکثر و بیشتر قرآن کریم سے ثابت ہیں، مثلاً بہت سے عقل پرست حشر ونشر اجساد، قیامت ملائکہ، معراج جسمانی عذاب وثواب، برزخ اور جنت ودوزخ وغیرہ کو خلاف عقل کہتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی چیز خلاف عقل نہیں

ہے، اور یہ ساری چیزیں صرف احادیث سے نہیں، بلکہ قرآن کریم سے بھی ثابت ہیں پس اگر انکار حدیث کی یہی بنیاد ہے، تو منکرین حدیث کو سب سے پہلے قرآن کریم سے ہاتھ اٹھانا پڑے گا" اعاذنا اللّٰہ وایّاھُمْ مِنْ ذٰلك."

پھر یہ حیلہ اصولی طور پر انکار حدیث کی علت کسی طرح نہیں بن سکتا، بلکہ اگر یہ علت ہر طرح صحیح بھی تسلیم کرلی جائے تو اس کی بنا پر صرف ان احادیث کا انکار صحیح ہو سکتا ہے جن میں خلاف عقل امور مذکور ہیں، پس یہ کہاں کی دانشمندی ہے کہ معدودے چند احادیث کی وجہ سے سارا ذخیرۂ حدیث بے اعتبار و بے کار قرار دے دیا جائے کیا اس کی بعینہٖ وہی مثال نہ ہوگی کہ ایک شخص کے پاؤں میں ناسور ہو جائے اور ڈاکٹر صرف پاؤں کاٹنے کے بجائے اس مریض ہی کا خاتمہ کردے۔

جی چاہتا تھا کہ اس مسئلہ کو ذرا تفصیل سے لکھوں لیکن افسوس کہ یہ اس تفصیل کا موقع نہیں ہے، آگے ابھی بہت ساری باتیں لکھنی ہیں اس لئے میں اپنے ناظرین سے درخواست کروں گا کہ وہ مجھے معاف فرمائیں۔ اور مزید تفصیل مطلوب ہو تو علامہ پر احمد صاحب عثمانی دیوبندی کا رسالہ العقل والنقل ملاحظہ فرمائیں۔

منکرین حدیث کو جو وسوسے پیش آئے ہیں میں نے ان کو مع جواب کے ذکر کر دیا، ممکن ہے کچھ اور وسوسے بھی ان کے دل میں آتے ہوں لیکن مذکورہ بالا وسوسوں سے آپ بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ منکرین حدیث کے وسوسے کہاں تک قابل توجہ والتفات ہو سکتے ہیں، اور سمجھ سکتے ہیں کہ کیا کسی عاقل کو ایک لحہ کے لئے بھی ان کی نامعقولیت بوداپن اور کمزوری میں شک ہو سکتا ہے؟ اس لئے مزید تطویل کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

یہاں تک جو کچھ مذکور ہوا یہ درحقیقت رسالۂ مذکورہ کا اصولی رد، یا اس پر اجمالی تبصرہ تھا اب میں چاہتا ہوں کہ رسالۂ مذکورہ پر تفصیلی تبصرہ کر کے اس کے تار تار الگ کردوں۔ "واللّٰہ الموفق."

منکرین حدیث کے رسالہ مذکورہ پر تفصیلی تبصرہ

رسالہ زیرِ نظر کی ابتدائی سطروں میں ''حق گو'' صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ:

''مخالفین اسلام نے قرآن واسلام پر جو حملے کیے ہیں، ان کی لفظ بہ لفظ تائید کتب حدیث سے ہوتی ہے۔''

پھر انہوں نے مختلف عنوان قائم کر کے گیارہ صفحات میں اس دعویٰ کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، یہ تو ''حق گو'' صاحب کو آگے چل کر معلوم ہو جائے گا کہ ان کا یہ دعویٰ کہاں تک درست ہے، اور وہ اس کو ثابت کرنے میں کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں، سردست میں ان سے صرف اتنا پوچھنا چاہتا ہوں اگر بفرض محال ان کا دعویٰ صحیح بھی ہو، اور ان کے دلائل بھی سب درست ہوں، تو اس سے زیادہ سے زیادہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ جن حدیثوں سے مخالفین کے حملوں کی تائید ہوتی ہے، وہ قابل تسلیم نہیں ہیں، لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ بقیہ حدیثیں بھی لائق اعتبار نہیں ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ بجائے مخصوص احادیث کے منکرین حدیث ساری حدیثوں کا انکار کرتے ہیں۔ آخر یہ کس عقل کا تقاضا ہے کہ پاؤں کے ناسور کی وجہ سے بجائے پاؤں کاٹنے کے خود مریض ہی کو قتل کر دیا جائے۔

پھر یہ عجیب ذہنیت ہے کہ مخالفین کے لغو اور بے ہودہ اعتراضات کی وجہ سے اپنے مسلمات کو خیر باد کہہ دیا جائے، اگر منکرین حدیث کا یہی اصول ہے، تو حدیث

سے پہلے ان کو قرآن کریم سے انکار کرنا پڑے گا، کیا ان کو معلوم نہیں ہے کہ مخالفین اسلام نے براہِ راست قرآن کریم پر بھی حملے کیے ہیں، کیا ان کو خبر نہیں ہے کہ دشمنان اسلام نے قرآن کی معجزانہ فصاحت و بلاغت اور قرآنی احکام کے منزل من اللہ ہونے پر بھی نکتہ چینیاں کی ہیں، تو کیا وہ ان نکتہ چینیوں کی وجہ سے قرآن سے روٹھ جائیں گے؟

''حق گو'' صاحب نے گویا اپنے دعویٰ کے ثبوت میں سب سے پہلی بات تو یہ لکھی ہے کہ حدیثوں سے قرآن کا محرف و ناقص ہونا ثابت ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> ''ہم روافض کو مطعون کیا کرتے ہیں کہ وہ قرآن کو محرف و ناقص بتاتے ہیں لہٰذا وہ قطعی کافر ہیں، مگر کیا یہ حدیثیں صحاح ستہ کی نہیں ہیں۔''

اس کے بعد چند حدیثوں کے ترجمے اس غرض کے لئے نقل کئے ہیں کہ ان سے قرآن کا محرف و ناقص ہونا ثابت ہے۔

لیکن مجھ کو بے حد افسوس ہے کہ ''حق گو'' صاحب نے یہاں پر انتہائی خیانت اور حد درجہ سفاہت اور بے عقلی کا ثبوت دیا ہے، کسی بات کے سمجھنے سے پہلے بول دینے کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوتا ہے، کہ بولنے والے کی حماقت ظاہر ہو جاتی ہے۔ ''حق گو'' صاحب کو خبر تو ہے نہیں کہ شیعوں کا عقیدہ قرآن کی نسبت کیا ہے، اور جو حدیثیں انہوں نے نقل کی ہیں، ان میں کیا بیان ہے، مگر خواہ مخواہ اس لئے کہ ہم بھی پانچویں سواردن میں لگے ان عملی مسائل کی ٹانگ توڑنے، اس لئے میں پہلے شیعوں کا عقیدہ ''حق گو'' صاحب کو بتاتا ہوں، اس کے بعد ان کی ذکر کی ہوئی حدیثوں کا مفہوم ان کو ذہن نشین کراؤں گا۔

روافض کا عقیدۂ تحریف قرآن

''حق گو'' صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ روافض قرآن کریم کی نسبت یہ عقیدہ

رکھتے ہیں کہ:

”آنحضرت ﷺ پر جو قرآن نازل ہوا تھا، اس کا پورا حافظ بجز حضرت علی کے کوئی نہ تھا، اور اس قرآن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور بقیہ گیارہ ائمہ معصومین کی ولایت و امامت کی نام بنام تصریح و تنصیص تھی، اور وہ موجودہ قرآن سے بہت بڑا تھا، اس قرآن میں ستر ہزار آیتیں تھیں مگر جب عہد صدیق میں قرآن جمع کیا گیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن کے بہت سے الفاظ بدل دیئے، اور بہت سے کلمات نکال ڈالے، امامت ائمہ والی آیتیں بالکل حذف کر ڈالیں، کچھ آیتیں صحابہ رضی اللہ عنہم نے خود بنا کر داخل قرآن کر دیں، اور اس کی ترتیب بھی گڑبڑ کر دی۔“[1]

اور رافضی مصنفین اقرار کرتے ہیں کہ اس مضمون کی متواتر روایتیں ائمہ معصومین رضی اللہ عنہم سے منقول ہیں، اور اقرار کرتے ہیں کہ ان روایتوں سے قرآن کا محرف ہونا صراحۃً ثابت ہے، اور اقرار کرتے ہیں کہ اسی بنا پر علمائے مذہب شیعہ کا عقیدہ ہے، کہ قرآن محرف ہے۔[2] اتنا معلوم کرنے کے بعد ”حق گو“ صاحب اپنی پیش کردہ روایات پر ایک بار پھر نظر ڈال کر بتائیں کہ ان روایات سے عقیدہ مذکورہ رافضہ کا کون سا جز ثابت ہوتا ہے؟

”حق گو“ کی پیش کردہ روایات کا مفہوم

”حق گو“ صاحب کو اگر عقل سے دور کا علاقہ بھی ہوتا، تو وہ سمجھ سکتے کہ ان کی پیش کردہ روایتوں میں سوائے اس کے اور کچھ مذکور نہیں ہے کہ ایک آیت اتری پھر

[1] ثبوت کے لئے دیکھو اصول کافی طبع لکھنو ص۲۶۲، ص۲۷۱، ۲۶۷ احتجاج طبرسی مطبوعہ ایران ص۱۱۹ تا ۱۳۲ دیباچہ تفسیر صافی طبع ایران، تفسیر قمی طبع ایران فصل الخطاب ص۹۷

[2] فصل الخطاب طبع ایران

اس کی تلاوت ہوگئی، یا یہ کہ فلاں سورت میں فلاں آیت بھی عہد نبوی میں پڑھی جاتی تھی، یا یہ کہ فلاں آیت کو ایک صحابی یوں پڑھتے تھے، اور دوسرے صحابی دوسری طرح پڑھتے تھے، لیکن ان تینوں باتوں میں سے کسی سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قرآن میں جامعین قرآن رضی اللہ عنہم نے تحریف کردی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جس روایت میں کسی آیت کی تلاوت کا موقوف ہوجانا مذکور ہے، اس کا صاف وصریح مفہوم یہ ہے کہ اس آیت کی تلاوت کو خود خدا نے موقوف فرمادیا اور ہر صاحب عقل جانتا ہے کہ صاحب کتاب کا اپنی کتاب کے کسی حصہ کو اپنی کتاب سے نکال دینا تحریف نہیں ہے، تحریف تو اس کو کہتے ہیں کہ صاحب کتاب کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اس کی کتاب میں اس قسم کا تصرف کرے۔

اسی طرح جن روایات میں یہ مذکور ہے کہ فلاں سورۃ میں فلاں آیت بھی عہد نبوی میں پڑھی جاتی تھی، ان میں بھی تحریف قرآن کا کوئی اشارہ تک نہیں ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر آپ کہیں کہ ہاں روایات میں یہ تو نہیں ہے، لیکن جس آیت کا ذکر ان روایات میں ہے وہ قرآن میں نہیں ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ قرآن محرف ہے، تو میں کہوں گا، کہ یہ آپ کی غلط فہمی ہے قرآن میں اس آیت کے نہ ملنے پر بھی قرآن کا محرف ہونا ثابت نہیں ہوسکتا تاوقتیکہ یہ نہ ثابت کیجیے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس آیت کو قرآن سے نکالا، اور اس کو آپ ہماری کسی روایت سے ثابت نہیں کرسکتے اصلیت یہ ہے اور ان روایات کا مفہوم بھی یہی ہے کہ وہ آیت پڑھی جاتی تھی لیکن پھر خدا نے اس کی تلاوت موقوف کردی کسی آیت کی تلاوت کا منسوخ کردینا ایک قسم کا نسخ ہے، اور اس کا ثبوت خود قرآن کریم میں ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

اختلاف قرأت کی حیثیت

اور تیسری قسم کی روایات جن میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اختلاف قرأت کا ذکر ہے، ان کو بھی تحریف کے مسئلہ سے کوئی لگاؤ نہیں ہے، اختلاف قرأت کی قریب قریب وہی حیثیت ہے جو کتابوں میں نسخوں کے اختلاف کی حیثیت ہوتی ہے تو جس طرح کہ ان مختلف نسخوں میں سے جس نسخے کو پڑھنے والا چاہے اختیار کر سکتا ہے، اور اس پر الزام تحریف عائد نہیں ہو سکتا، اسی طرح قرآن کریم کے بعض، الفاظ و کلمات میں مختلف قرأتیں ہیں اور وہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے ثابت ہیں جس صحابی نے جو لفظ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا، اگر اس کو اسی طرح پڑھا تو اس کو تحریف کہنا سراسر جہالت ہے۔

تمثیل

کے طور پر سنئے کہ سعدی رحمۃ اللہ علیہ کے اس شعر کے پہلے مصرع میں دو نسخے ہیں:۔

عزیزے کہ ہر کز درش سر بتافت
بہر در کہ شد ہیچ عزت نیافت
عزیزے کہ از در گہش سر بتافت
بہر در کہ شد ہیچ عزت نیافت

جس کا مطلب یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے دونوں طرح پڑھنے کی اجازت ہے لہٰذا ان میں سے جو نسخہ کسی نے پڑھا خطاوار نہ ہوگا نہ اس پر تحریف کا الزام عائد ہوگا پس اسی پر اختلاف قرأت کے مسئلہ کو قیاس کر لیجئے۔

نسخ کی تعریف اور اس کا ثبوت

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ”حق گو“ صاحب نسخ کے منکر ہیں اور ان کو نسخ و تحریف کا

فرق بھی معلوم نہیں ہے، اسی وجہ سے ان کو اپنی پیش کردہ روایات کے صحیح مفہوم تک رسائی نہ ہو سکی، اور اپنی ناواقفیت کی وجہ سے یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ روایات تحریف قرآن پر دلالت کرتی ہیں، اس لئے ضررت ہے کہ ان کے سامنے نسخ کی تعریف اور اس کا ثبوت پیش کیا جائے۔

نسخ کی تعریف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی آیت کی صرف تلاوت یا اس کے حکم یا دونوں کو اس لئے موقوف کر دے، کہ اس کی مدت ختم ہوگئی، اور چونکہ اس کا نفاذ اتنے ہی زمانہ کے لئے ہوا تھا، اور جو غرض اس کے نفاذ سے وابستہ تھی، وہ حاصل ہوگئی لہذا اب آئندہ اس کو موقوف کیا جاتا ہے۔

ہر ملت و مذہب میں ناسخ و منسوخ کی مثالیں موجود ہیں، اور اس کا راز یہ ہے کہ اصلاح چاہے جسمانی ہو یا روحانی اصول کے ساتھ اور بتدریج ہو تو بہت مفید و نافع ہوتی ہے، اور اس کا اثر دیرپا ہوتا ہے، اور اس طرح مرض کا دفعیہ بھی بالکلیہ ہوتا ہے اور مریض کو زیادہ مشقت و دشواری بھی پیش نہیں آتی اور اس اصولی و تدریجی اصلاح کی صورت یہ ہے کہ پہلے مریض کو کوئی آسان طریق اصلاح بتا کر اس کا پابند بنایا جائے جب کچھ دن گزر جائیں، اور طبیعت میں دوسرے علاج کے لئے مناسب استعداد پیدا ہو جائے، تو پہلے علاج کو موقوف کر کے دوسرے کی ہدایت کی جائے، اور یونہی رفتہ رفتہ مرض کے جملہ اسباب کو فنا کرنے اور طبیعت کو اس کے اصلی اعتدال پر لانے کی تدبیر کی جائے۔

فرض کیجئے ایک شخص کا خون فاسد ہو گیا ہے، اور وہ اس کی وجہ سے طرح طرح کی بیماریوں میں مبتلا ہے جب یہ آدمی طبیب کے پاس جائے گا تو طبیب پہلے منضج کا نسخہ لکھے گا، اور ایسی دوائیں دے گا، کہ مادہ میں پختگی آ جائے، کچھ دنوں کے استعمال سے جب یہ غرض حاصل ہو جائے گی، تو طبیب نسخہ بدل دے گا، اور بجائے اس کے دست آور دوائیں دے کر مواد فاسد کا اخراج کرے گا، لیکن چونکہ مواد فاسد کے ساتھ

ساتھ کچھ صالح اجزاء بھی خارج ہو جاتے ہیں، اور مریض کو نقاہت ہو جاتی ہے، اس لئے پھر تیسرا نسخہ لکھے گا، تا کہ اس نقصان کی تلافی ہو اور نقاہت رفع ہو جائے۔

اسی مثال پر روحانی اصلاح کو بھی قیاس فرمایئے، کہ جب کسی قوم میں اخلاقی امراض پیدا ہو جاتے ہیں، اور ان کی روحانی حالت بہت بدتر ہو جاتی ہے، تو اللہ رب العزت اپنی غایت رافت و وفور رحمت سے اس کی اصلاح کے لئے کسی طبیب روحانی (رسول) کو مبعوث فرماتا ہے، اور چونکہ خدا اپنے بندوں پر بہت مہربان ہے، اس لئے یک بارگی ان پر سخت سخت پابندیاں عائد نہیں کرتا، بلکہ بتدریج ان کی اصلاح کی تدبیر کرتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے ایک حکم دے کر اس کی پابندی کراتا ہے، پھر جب دوسرے حکم کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، تو پہلا حکم اٹھا کر دوسرے کی پابندی لازم کرتا ہے اسی کو اصطلاح شریعت میں نسخ کہتے ہیں۔

اس کے علاوہ ایک صورت اور بھی ہوتی ہے، آپ نے جسمانی اصلاح کے سلسلہ میں بار بار مشاہدہ کیا ہوگا کہ اطبائے جسمانی ایک ہی مرض کا مختلف علاج کرتے ہیں جس کی وجہ بعض دفعہ یہ ہوتی ہے کہ اس مرض کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، لہذا پہلے طبیب یہ دیکھتا ہے کہ یہ مرض کیوں پیدا ہوا پس جو سبب اس کو معلوم ہوتا ہے، اسی کے دفعیہ کی کوشش کرتا ہے، مثلاً بخار ایک مرض ہے لیکن اس کے اسباب مختلف ہیں کسی کو بخار آتا ہے، اور اس کا سبب فساد بلغم ہوتا ہے، اور کسی کو فساد صفراء کی وجہ سے بخار آتا ہے، پس باوجودیکہ مرض ایک ہی ہے لیکن علاج مختلف ہوگا، ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ تدابیر اختیار کرے گا۔

اور بعض دفعہ اختلاف علاج کی وجہ زمانہ یا مقام یا مزاج کا اختلاف ہوتا ہے ایسا بہت ہوتا ہے، کہ ایک خاص طریق علاج ایک خاص مرض کے لئے موسم گرما میں مفید واقع ہوتا ہے لیکن وہی علاج اسی مرض کے لئے سردیوں میں مفید نہیں ہوتا، ایک علاج گرم ممالک میں کسی خاص مرض کے لئے تیر بہدف ثابت ہوتا ہے، لیکن سرد

ملکوں میں اس سے کوئی نفع نہیں ہوتا، یا گرم مزاج والے کے لئے نافع ہوتا ہے اور سرد مزاج والے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔

بالکل یہی حال روحانی علاج کا بھی ہے، کہ ایک قوم کے لئے جو اصلاحی تدبیر اختیار کی جاتی ہے، وہ تدبیر بعض اوقات میں دوسری قوم کے لئے زمانہ کے بدل جانے سے یا اختلاف مزاج یا تفاوت اسباب کی وجہ سے مفید نہیں ہوتی، اس لئے اللہ رب العزت قوموں کی اصلاح کے لئے جو شریعتیں نازل کرتے ہیں، بسا اوقات ان کے احکام میں ترمیم و تنسیخ بھی فرماتے ہیں، نسخ کی ایک صورت یہ بھی ہے، میرے اس بیان سے نسخ کی حقیقت آپ نے سمجھ لی ہوگی اور آپ کو یقین ہو گیا ہوگا کہ ہر اصلاحی تحریک اور ہر حکیمانہ طریق علاج کے لئے نسخ ضروری چیز ہے، اور شرائع الٰہیہ میں ناسخ و منسوخ کا وجود عیب و نقص نہیں، بلکہ ان کا حسن و کمال ہے لیکن جن لوگوں نے نسخ کی حقیقت کما حقہ نہیں سمجھی ہے ان کو مختلف قسم کے وسوسے پیدا ہوتے ہیں، ایک جماعت نے یہ خیال کیا کہ نسخ سے باری تعالیٰ کا جہل لازم آتا ہے، اس جماعت کو نسخ پر بدا کا دھوکا ہو گیا، اور ان دونوں کو اس نے ایک سمجھ کر یہ خیال قائم کر لیا، حالانکہ دونوں میں بڑا عظیم الشان فرق ہے، بدا کی حقیقت یہ ہے کہ ایک حکم دینے کے بعد حکم دینے والے کا علم بدل جائے، اس کی رائے میں انقلاب پیدا ہو جائے، اور اس حکم کو واپس لے لے اور اس کی جگہ دوسرا حکم نافذ کرے، برخلاف نسخ کے کہ اس میں علم نہیں بدلتا بلکہ اس میں پہلے ہی سے یہ علم رہتا ہے، کہ حکم اول ایک خاص مدت تک کے لئے ہے اس کے بعد دوسرا فلاں حکم نافذ کیا جائے گا، اور پہلے کو موقوف کر دیا جائے گا کیا طبیب کو منضج کا نسخہ لکھنے کے وقت یہ علم نہیں ہوتا کہ اس نسخہ پر پانچ سات دن سے زیادہ عمل نہ کرایا جائے گا، اور کیا جب مسہل تجویز کرتا ہے، تو وہ سمجھنے لگتا ہے کہ میں نے منضج دینے میں غلطی کی تھی اور اب اس غلطی پر متنبہ ہو کر دوسری رائے قائم کرتا ہوں، ہرگز نہیں، اسی مثال پر نسخ کے احکام کو بھی

قیاس کیجئے، تو آپ پر ظاہر ہو جائے گا کہ، نسخ دلیل جہل نہیں، بلکہ نہایت زبردست حکمت اور ایک عظیم الشان علم کی روشن دلیل ہے۔

بعض مشرکین اور یہود کو اسی قسم کے شبہات پیش آئے، اور اسی بنیاد پر انہوں نے قرآن و مبلغ قرآن کے حق میں زبان طعن دراز کی، تو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا:

﴿وَ اِذَا بَدَّلْنَآ اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ ۙ وَّاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوْٓا اِنَّمَآ اَنْتَ مُفْتَرٍ ؕ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝﴾[1]

ترجمہ: ''جب ہم کسی آیت کے عوض میں دوسری آیت نازل کرتے ہیں اور اس کی حکمت و مصلحت کو خوب جانتے ہیں تو مخالفین کہتے ہیں کہ (اے رسول) تم تو بس افتراء پرداز ہو (خدا کہتا ہے کہ ہمارا رسول افتراء پرداز نہیں ہے) بلکہ مخالفین میں سے اکثر و بیشتر اشخاص جاہل اور ہماری مصلحتوں سے ناواقف ہمارے کاموں کی حکمتوں سے بے علم ہیں۔''

اس آیت سے نسخ کی حکمت کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو وحی نبی عربی روحی لہ الفداء پر نازل کی ہے، اس میں بھی بعض چیزوں کو ایک خاص وقت تک کے لئے نازل کیا، اور پھر اس کو منسوخ فرما دیا، جس پر مشرکین معترض ہوئے اسی مضمون کو ایک دوسری آیت میں بھی بیان کیا ہے۔

﴿مَا ننسخ من آية او ننسها نات بخيرٍ منهَا اَوْ مثلها اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰه على كل شيءٍ قَدِيْر﴾[2]

ترجمہ: ''یعنی جو آیت ہم منسوخ کرتے ہیں یا اس کو (لوگوں کے دلوں سے) فراموش اور محو کر دیتے ہیں تو اس سے بہتر یا اسی کے مثل

[1] سورہ نحل پ ۱۴ [2] بقرہ

(دوسری) لاتے ہیں کیا تم کو معلوم نہیں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔"

اس آیت میں بھی وہی حکمت سمجھائی گئی ہے، کہ جب کوئی آیت منسوخ کی جاتی ہے تو اس کے بدلے اس سے اچھی یا ویسی ہی دوسری چیز لائی جاتی ہے، مگر چونکہ پہلی چیز کا اب وقت نہیں رہا، اس لئے وہ منسوخ کر دی جاتی ہے۔

یہ دونوں آیتیں نسخ کے اثبات میں ایسی صریح ہیں کہ ان کے بعد کوئی ادنیٰ درجہ کا مؤمن بھی نسخ کا انکار نہیں کرسکتا، جب یہ ثابت ہو چکا تو اب سنئے کہ نسخ کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ کوئی آیت قرآن میں نازل کی گئی، اور کچھ دنوں تک اس کی تلاوت جاری رکھی، پھر کسی خاص مصلحت سے اللہ تعالیٰ نے اس کی تلاوت موقوف کر دی، مثلاً جب اصحاب بیر معونہ نہایت بیدردی سے شہید کیے گئے، اور تمام مسلمانوں کو عموماً اور ان کے اعزہ کو خصوصاً نہایت صدمہ پہنچا تو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی دلدہی و تسلی اور شہداء کی مقبولیت اور ان کی عزت و حرمت کے اظہار کے لئے ایک آیت نازل فرمائی، جب کچھ دنوں تک اس کی تلاوت ہو چکی اور مسلمانوں کے زخم مندمل ہو چکے، اور شہداء کی عزت و حرمت دلوں میں راسخ ہو چکی، تو اس آیت کی تلاوت موقوف کر دی گئی، اسی کا نام اصطلاح میں نسخ تلاوت ہے۔

تحریف و نسخ کا فرق

بہت سے کم علم یا ابلہ فریب لوگ تحریف و نسخ میں فرق نہیں کر سکے اور نسخ تلاوت کی روایات کو تحریف کے ثبوت میں حماقت یا بے حیائی سے پیش کر دیتے ہیں، حالانکہ دونوں میں کوئی نسبت نہیں ہے، اوپر کے بیان سے آپ نے اچھی طرح سمجھ لیا ہوگا، کہ نسخ اس تصرف و تبدل کا نام ہے، جو کتاب کے نازل کرنے والے خود اللہ جل مجدہ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے، اور تحریف کا یہ مطلب ہوتا ہے، کہ خدا کے علاوہ کوئی دوسرا خدا کے حکم و مرضی کے خلاف اس کی کتاب میں کوئی تصرف بے جا

کرے، دیکھئے مصنفین اپنی تصنیفات میں رات دن محو واثبات ترمیم و تنسیخ اور اصلاح واضافہ کرتے رہتے ہیں، اور دنیا میں کوئی دشمن خرد ایسا نہیں ہوا، جو اس کو تحریف کہتا ہو لیکن ایک دوسرا شخص اس کتاب کا ایک لفظ بھی بدل دے تو کہا جاتا ہے کہ اس نے کتاب میں تحریف کر دی جب یہ فرق ذہن نشین ہو گیا، تو اب سنئے کہ روافض کا عقیدہ ہے کہ کتاب اللہ میں کچھ انسانوں نے بہت سے بے جا تصرفات کئے ہیں، لہٰذا روافض تحریف قرآن کے قائل ہوئے، اور آپ نے ہماری جو روایتیں پیش کی ہیں ان میں انسانوں کے تصرف کا کوئی ذکر نہیں بلکہ خدا کے تصرف کا ذکر ہے لہٰذا ہم اہلسنّت کو قائل تحریف کہنا جہالت اور افتراء ہے۔

انبیاء کے مال کا کوئی وارث نہیں ہوتا

'حق گو' صاحب نے دوسری بات یہ لکھی ہے:

''ہم روافض کو طعنہ دیا کرتے ہیں کہ انہوں نے نبوت اور خلافت راشدہ کو ذاتیات و نفسیات سے ملوث کیا مگر کس منہ سے؟ کیا یہ حدیث حضرت عائشہ کی مسلم میں موجود نہیں ہے۔''

اس کے بعد اس حدیث کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے جس میں حضرت فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا کا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آدمی بھیج کر ترکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنا حصہ مانگنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا یہ جواب دینا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہمارے مال کا کوئی وارث نہیں ہوتا، جو ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔ اور یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زندگی میں اپنے صدقے کو جس طرح تقسیم کرتے تھے، اس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں کرسکتا، اس پر فاطمہ رضی اللہ عنہا کا خفا ہو جانا اور ملاقات چھوڑ دینا، اور جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وفات ہوئی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خبر نہ کرنا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تنہا ان کی نماز جنازہ پڑھ کر رات ہی کو دفن کر دینا مذکور ہے۔

میں حیران ہوں کہ ''حق گو'' صاحب کو عقل سے اتنی دشمنی کیوں ہے؟ ہم نے تو اس حدیث کے ایک ایک فقرہ کو بار بار پڑھا، لیکن ہم کو ''حق گو'' صاحب کے دعویٰ سے متعلق کوئی بات بھی نہیں ملی، صحیح مسلم کے علاوہ یہ حدیث صحاح ستہ کی دوسری کتابوں میں بھی ہے، اور ان کے اردو تراجم بکثرت دستیاب ہو سکتے ہیں، ہم اردو خواں طبقہ سے اپیل کرتے ہیں، کہ وہ لوگ پوری حدیث پڑھ کر انصاف سے کہیں کہ جب شیعوں اور سنیوں کی متفق علیہ حدیث[1] میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے، کہ انبیاء علیہم السلام کے مال میں وراثت جاری نہیں ہوتی، رسولوں کا متروکہ صدقہ ہوتا ہے، تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا متروکہ رسول اللہ ﷺ کو تقسیم نہ کرنا اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو حصہ نہ دینا نفسانیت ہے یا عین للہیت اور اتباع رسول؟

حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے سیدۃ النساء کا ناراض ہونا

اور اس پر اگر حضرت فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا خفا ہو گئیں تو یہ ان کی لغزش تھی، یا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی؟ اسی طرح حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وفات پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کو اطلاع نہ دی تو اس میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا کون سا قصور ہے؟ ہاں اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اطلاع کی ہوتی اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ بلا عذر شرعی شریک جنازہ نہ ہوتے، تو بے شک ان کا قصور تھا، مگر یہاں تو صاف تصریح ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خبر نہیں بھیجی بہر حال روایت سے خلیفہ راشد حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی نفسانیت کسی طرح ثابت نہیں ہوتی، ہاں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک طرح کی کمزوری ضرور ظاہر ہوتی ہے لیکن یہ حضرات انسان تھے، اور انسانی کمزوریوں سے پاک نہ تھے خطا و لغزش سے منزہ و معصوم نہ

---

[1] شیعوں کی سب سے مستند کتاب کافی کا مطالعہ کرو

تھے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا جواب بالکل حق وصواب تھا، لیکن ان حضرات نے کامل مکرر غور نہ فرمایا، اس لئے رنجیدہ خاطر ہوگئے، لیکن بعد میں جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا حق بجانب ہونا ظاہر ہوگیا تو یہ رنجش جاتی رہی، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے حق بجانب ہونے کی بڑی زبردست دلیل یہ ہے کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ مسند آرائے خلافت ہوئے، تو انہوں نے بھی فدک وغیرہ کو یعنی ان جائدادوں کو جن میں اپنے حصہ کی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا دعویدار تھیں، تقسیم نہ کیا، اور ان میں انہی احکام کو جاری رکھا، جو عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر عہد عثمان رضی اللہ عنہ تک جاری تھے، اور رنجش کے رفع ہونے کا ثبوت خود اسی حدیث میں موجود ہے۔ اور بصراحت مذکور ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اپنے گھر میں بلایا، اور بڑی معذرت کی، فرمایا کہ ہم کو تو کبھی یہ وہم بھی نہ ہوا تھا کہ خلافت کا حقدار آپ سے زیادہ کوئی ہوسکتا ہے لیکن ہاں رنج صرف اتنی بات کا تھا، کہ جب آپ سے لوگوں نے بیعت کی تو اس وقت ہم لوگ موجود نہ تھے، کسی نے ہم کو بلا کر ہماری رائے بھی نہ پوچھی، خیر وہ بات تو گزر گئی اب میں وعدہ کرتا ہوں کہ شام کو مسجد میں علی الاعلان آپ کے ہاتھ پر بیعت کروں گا، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس وعدہ کا ایفاء کیا، اس ملاقات میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ بھی فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاندان مجھے اپنے خاندان سے زیادہ عزیز ہے، میں جو سلوک واحسان اپنے خاندان کے لئے ضروری سمجھتا ہوں اس کو پہلے خاندان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کروں گا، اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جائداد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قضیہ بالکل نہ چھیڑا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کون لوگ مرتد ہوئے

”حق گو“ صاحب نے تیسری بات یہ کہی ہے:

”روافض کے اس وہم کی یقیناً ہم شدت سے تردید کریں گے کہ

آنحضرت ﷺ کے بعد بجز معدودے چند صحابہ کے سب مرتد ہوگئے
سبحان اللہ ہذا بہتان عظیم مگر اس کو کیا کیا جائے کہ خود مسلم کی حدیث اس
کی تائید میں یہ روایت پیش کررہی ہے۔''

اس کے بعد ''حق گو'' صاحب نے حدیث حوض پیش کی ہے، لیکن اس حدیث کو ان کے مدعا سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث حوض میں زیادہ سے زیادہ یہ مذکور ہے کہ کچھ لوگ میری امت کے لائے جائیں گے، اور ان کو بائیں طرف (یعنی دوزخ کی طرف) لے جایا جائے گا، آنحضرت ﷺ فرمائیں گے کہ یارب یہ تو میرے لوگ ہیں، جواب میں کہا جائے گا کہ آپ نہیں جانتے، انہوں نے آپ کے بعد کیا کیا آپ جب سے ان سے جدا ہوئے، یہ لوگ ہمیشہ پھرتے ہی رہے۔

اس میں اولاً تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ عام امت کے کچھ لوگوں کا ذکر ہے ثانیاً اگر بفرض محال صحابہ رضی اللہ عنہم ہی مراد ہوں، تو کچھ صحابہ مراد ہوں گے اور رافضیوں کا دعویٰ ہے کہ بجز معدودے چند کے سب صحابہ رضی اللہ عنہم مرتد ہوگئے تھے (معاذ اللہ) پھر معلوم نہیں ''حق گو'' صاحب نے کس طرح یہ کہہ دیا کہ اس حدیث سے رافضیوں کے دعویٰ کی تائید ہوتی ہے، حق گو صاحب کو رافضیوں کی دوستی اور حدیث کی دشمنی میں یہ بھی نظر نہ آیا کہ حدیث میں تو خود یہ بیان موجود ہے، کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد کون لوگ مرتد ہوئے تھے، اور حدیث زیر بحث کے مصداق کون لوگ ہیں؟

صحیح مسلم (جلد ا صفحہ ۳۷) مطبوعہ مجتبائی دہلی میں مذکور ہے کہ:

''جب آنحضرت ﷺ نے وفات پائی، اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو عرب کے کچھ لوگ (جو عہد نبوی ﷺ میں) مسلمان ہوئے تھے مرتد ہوگئے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان سے قتال کیا۔''

اس کے علاوہ تاریخ کی تمام مستند کتابوں میں مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ کی

وفات کے بعد جو لوگ مرتد ہوئے تھے وہ بنو حنیفہ وغیرہ کے کچھ لوگ تھے، ان میں کوئی مشہور صحابی نہ تھا[1] ثبوت کے لئے دیکھو[2]

حدیث و تاریخ کی ان تصریحات سے آنکھیں بند کر کے یہ لکھ دینا کہ حدیث زیر بحث سے رافضیوں کی تائید ہوتی ہے عقل کے خلاف اعلان جنگ نہیں تو اور کیا ہے؟

اس کے بعد ''حق گو'' صاحب نے مختلف عنوانوں کے تحت وہ روایتیں پیش کی ہیں جن کا تعلق ان کے زعم فاسد میں براہ راست مطاعن رسول اللہ ﷺ سے ہے، پہلا عنوان یہ ہے۔

آنحضرت ﷺ یہودیوں کی خرافات کو سن کر وحی الٰہی کی طرح پیش کرتے تھے

اس عنوان کے ماتحت ''حق گو'' نے دو حدیثیں نقل کی ہیں، پہلی حدیث کا مضمون یہ ہے کہ:

''ایک یہودی عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ تم قبر میں آزمائے جاؤ گے آنحضرت ﷺ نے فرمایا، یہ یہود کے واسطے ہوگا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ پھر چند ہی راتیں گزری تھیں کہ رسول اللہ ﷺ عذاب قبر سے پناہ مانگتے تھے۔''

''حق گو'' صاحب اس کے بعد فرماتے ہیں کہ:

❶ مشرکین و نصاریٰ کا یہ اعتراض ہے کہ نبی عربی لوگوں کی باتیں سن

---

[1] اور بعض غیر مشہور اشخاص جو صرف ایک بار خدمت نبوی میں حاضر ہوئے تھے وہ چند دنوں کے بعد ارتداد سے تائب ہو کر مدۃ العمر اسلام کے حلقہ بگوش رہے

[2] کامل ابن اثیر: ۳/۱۳۰، مسعودی: ۵/۱۰۳، تاریخ الخلفاء ص ۵۱

سن کر وحی الٰہی بنا کر پیش کرتے تھے، حدیث سے اعتراض کی تائید ہوتی ہے۔

❷ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے، وہ قرآن میں کہیں نہیں ہے۔

❸ قرآن میں عذاب قبر کے خلاف متعدد آیتیں موجود ہیں۔

❹ خود یہود کا عقیدہ بھی یہ نہیں ہے۔

جواب: حق گو صاحب کی پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے اعتراض مذکور کی تائید تو کسی طرح نہیں ہوتی، ہاں اس اعتراض کی تردید ضرور ہوتی ہے اور وہ اس طرح پر کہ اگر مشرکین و نصاری کا یہ اعتراض صحیح ہوتا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہودی عورت کا مقولہ سن کر گھبراتے نہیں، اور نہ چند راتوں کے گزرنے کا انتظار کرتے بلکہ سنتے ہی فوراً فرماتے کہ یہ عورت ٹھیک کہتی ہے، یہودیہ کی یہ بات سن کر گھبرا جانا اور چند راتیں گزرنے پر اس کی تصدیق کرنا ہی تو اس بات کی دلیل ہے، کہ جب تک براہ ت آپ پر منجانب اللہ وحی نہیں آتی تھی، اس وقت تک آپ کسی کی موافقت نہیں فرماتے تھے اور نہ کوئی بات کہتے تھے۔

عیسائی اور یہودی مذہب کی بکثرت تردید قرآن وحدیث میں

اس کے علاوہ مشرکین و نصاری کے الزام کی لغویت یوں بھی ظاہر ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دوسروں کی سنی ہوئی باتوں ہی کو وحی بنا کر پیش کرتے، تو قرآن اور احادیث میں یہود و نصاری یا مشرکین کے مسلک کے خلاف کوئی بات نہ ہوتی، لیکن قرآن و حدیث پر ایک سرسری نظر ہی ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان فرقوں کے مسلک کے خلاف بے شمار باتیں شریعت محمدیہ علی صاحبہا التحیۃ میں موجود ہیں کیا خود

قرآن میں بتصریح مذکور نہیں ہے کہ اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام تھا، مگر شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں حلال ہے، کیا قرآن میں مصرح نہیں ہے، کہ مشرکین عرب بحیرۃ وسائبہ وغیرہ کو حرام سمجھتے تھے، مگر شریعت محمدیہ (صلی اللہ علی صاحبہا) نے اس کی مخالفت کی، کیا قرآن میں مصرح نہیں ہے کہ عیسائیوں نے حضرت مسیح کو ابن اللہ اور بعضوں نے الٰہ قرار دیا، لیکن نبی آخر الزماں ﷺ نے اس عقیدہ کی مخالفت اور سخت تردید کی، اور جس طرح یہ باتیں قرآن کریم سے ظاہر ہوتی ہیں اس سے بہت صاف حدیثوں میں مذکور ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر ''حق گو'' صاحب کہیں کہ چونکہ حدیث زیر بحث میں رسول اللہ ﷺ کا یہودیہ کی تصدیق کرنا مذکور ہے اور اسی تصدیق و موافقت سے مخالفین کے الزام کی تصدیق ہوتی ہے، تو میں عرض کروں گا، کہ اگر ایک یا چند باتوں میں موافقت پائے جانے ہی پر الزام کی بنیاد ہے، تو دنیا میں کوئی مذہب بھی اس الزام سے بری نہیں ہو سکتا، دنیا میں کوئی داعی مذہب ایسا نہیں گزرا ہے، جس کی کوئی نہ کوئی بات کسی سابق داعی مذہب کی بات کے موافق نہ ہو بالخصوص حضرت مسیح علیہ السلام کی تو اکثر تعلیمات اگلے داعی مذہب کی تعلیمات کے حرف بحرف مطابق ہیں۔

قرآن پہلی آسمانی کتابوں کا مصدق ہے

اس کو بھی جانے دیجئے اور مجھے یہ بتایئے کہ اگر آپ کے ترک وانکار حدیث کی یہی بنیاد ہے، تو آپ قرآن کریم پر کیسے ایمان لا سکتے ہیں، آخر قرآن بھی تو خود کو اگلی کتابوں کا مصدق بتاتا ہے، تو کیا قرآن کی تصدیق و موافقت سے مخالفین کا الزام قوی نہ ہوگا، اگر نہیں تو کیوں؟ اور اگر ہوگا تو آپ کا نزلہ حدیثوں ہی پر کیوں گرتا ہے۔

پھر اگر آپ کو مخالفین کے الزام ہی کا دفعیہ منظور تھا، تو اس کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ آپ مطلقاً ساری حدیثوں کا انکار کر کے بخیال خویش اس جوابدہی سے سبکدوش ہو جاتے، بلکہ صرف یہ فرما دیتے جب بھی سبکدوشی حاصل ہو جاتی کہ حدیث زیر بحث میں یہ واقعہ جن الفاظ میں بیان کیا گیا ہے وہ صحت سے عاری ہیں، کسی راوی سے بھول ہوگئی ہے، اس لئے اس نے اصل واقعہ کی صورت بدل دی، اصل واقعہ یوں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو عذاب قبر کا علم نہ تھا جب یہودی عورت سے اس کا ذکر سنا تو ان کو تعجب ہوا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ عذاب قبر حق ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس سوال سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محسوس کیا کہ اس مسئلہ سے ابھی لوگ واقف نہیں ہوئے ہیں اس لئے آپ نے نمازوں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا شروع کیا، تاکہ اس مسئلہ سے سب لوگ آگاہ ہو جائیں۔

معترض کی ناسمجھی

دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حدیث مذکور میں کسی آیت کا حوالہ نہیں دیا ہے، شاید ''حق گو'' صاحب کو وحی کے لفظ سے دھوکا ہوا، اگر ایسا ہے تو یہ ان کی ناواقفیت ہے، بات یہ ہے کہ حق گو صاحب وحی کو قرآن میں منحصر سمجھتے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

وحی غیر متلو کی حقیقت

قرآن کے علاوہ بھی ایک وحی ہے جس کو وحی غیر متلو کہتے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جو وحی آتی تھی، اس کی دو قسمیں تھیں ایک وہ جس کے معنی کے ساتھ الفاظ بھی منجانب اللہ نازل ہوتے تھے اس کو حضور بعینہٖ انہی الفاظ میں لوگوں کو سناتے تھے اسی کو قرآن اور کتاب اللہ کہتے ہیں دوسری وہ جس کے صرف معنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب میں القاء ہوتے تھے اور اس کو اپنے الفاظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم

بیان کرتے تھے، اسی کو وحی غیر متلو کہتے ہیں۔

اس کا ثبوت قرآن مجید سے

اس کا ثبوت خود قرآن مجید میں موجود ہے۔ ارشاد ہے۔

﴿اِنَّا اَنزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرٰىكَ اللّٰهُ﴾

ترجمہ: ''(یعنی) ہم نے آپ پر کتاب نازل کی تا کہ آپ لوگوں کے درمیان اس چیز کے ذریعہ فیصلہ کریں جو اللہ آپ کو سوجھائے اور سمجھائے۔''

اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر ہے ایک ''کتاب'' وہ تو وحی متلو ہے، دوسری وہ بات جو خدا تعالیٰ اپنے نبی کو سوجھائے اور سمجھائے، یعنی آپ کے قلب میں جو علوم و حکم واسرار القاء فرمائے، یہ وحی غیر متلو ہے۔

''حق گو'' کی عقلمندی کا نمونہ

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث زیر بحث میں جس وحی کا ذکر ہے وہ یہی وحی غیر متلو ہے، لہٰذا اس کو قرآن میں تلاش کرنا ''حق گو'' صاحب کی عقل مندی ہے ''حق گو'' صاحب کا اس ناواقفیت پر ہم کو بڑا افسوس ہے، اگر انہوں نے سرسری نظر سے بھی قرآن پڑھا ہوتا، تو ان کو معلوم ہوتا کہ دل میں کوئی بات ڈال دینے کے لئے لفظ وحی کا اطلاق بکثرت قرآن مجید میں ہوا ہے ① (مثلاً) ''واوحی ربك الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا'' یعنی ہم نے شہد کی مکھی کے دل میں یہ بات ڈالی کہ بنا تو پہاڑوں میں گھر ② ''واوحینا الی ام موسٰی ان ارضعیه'' یعنی ہم نے موسیٰ کی ماں کے دل میں ڈالا کہ تو اس کو دودھ پلا ③ ''یوحی بعضهم الی بعض زخرف القول غرورا۔'' یعنی ان کا بعض بعض کے دل

میں ڈالتا ہے ملمع بات فریب کاری کی رو سے کیا "حق گو" صاحب ان آیتوں میں وحی کا لفظ دیکھ کر اس جستجو میں مصروف ہو جائیں گے کہ شہد کی مکھیوں پر کون سا قرآن نازل ہوا تھا اور مادر موسیٰ علیہ السلام پر کونسی کتاب الٰہی نازل ہوئی تھی۔

عذاب قبر کا ثبوت قرآن مجید سے

تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ یہ آپ کی صریح غلط بیانی ہے، قرآن مجید میں عذاب قبر کے خلاف ایک لفظ بھی کہیں نہیں، بلکہ اس کے برخلاف قرآن مجید کی متعدد آیات عذاب قبر کی مثبت ہیں مثلاً

❶ "وحاق بآل فرعون سوء العَذَاب النَّار يَعْرِضُون عَلَيها غدُوًّا وعشيًّا ويوم تقوم السَّاعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب" یعنی آل فرعون پر بڑا عذاب نازل ہوگیا، وہ آگ جس پر وہ صبح وشام پیش کئے جاتے ہیں، اور جس دن قیامت برپا ہوگی تو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو، اس آیت میں آل فرعون کی ہلاکت کے بعد اور قیامت سے پہلے ان کے عذاب دیئے جانے کا صراحۃً ذکر موجود ہے، اور عذاب قبر کا یہی مطلب ہے کہ موت کے بعد اور قیامت سے پہلے جس کو برزخ کہتے ہیں مردوں پر عذاب ہوتا ہے۔

❷ "ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملئكة يضربون وجوههم وادبارهم وذوقوا عذاب الحريق" (یعنی) کاش تو دیکھے جب فرشتے کافروں کی جان نکالتے ہیں درآنحالیکہ ان کے چہروں اور پیٹھوں پر مارتے ہیں اور کہتے ہیں چکھو جلنے کا مزا، اس آیت سے بلا کسی تاویل کے واضح ہے کہ موت ہی کے وقت سے کافروں کا عذاب شروع ہو جاتا ہے۔

❸ "مِمَّا خَطِيئٰتِهم اغرقوا فادخلوا نارًا" یعنی قوم نوح اپنے گناہوں کے سبب ڈبودی گئی پس آگ میں ڈالی گئی، یہ آیت بآواز بلند پکار رہی ہے کہ نوح علیہ السلام

کی قوم غرق آب ہوتے ہی مبتلائے عذاب ہوگئی، حالانکہ قیامت ابھی تک نہیں آئی ہے، یہ عذاب قبر یعنی عذاب برزخ نہیں تو کیا ہے۔

عذاب قبر کے خلاف قرآن میں ایک لفظ بھی نہیں

یہ تین آیتیں نمونہ کے طور پر پیش کی گئی ہیں، اس مضمون کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں، اور ہمارا دعویٰ ہے کہ قرآن میں اس کے خلاف ایک حرف بھی نہیں ہے ''حق گو'' صاحب یا ان کے اعوان وانصار میں جرأت ہو تو ایک ہی آیت پیش کر کے اپنی صداقت کا ثبوت دیں۔

''حق گو'' کا بے ثبوت دعویٰ

چوتھی بات کا جواب یہ ہے کہ ''حق گو'' صاحب کا یہ دعویٰ کسی طرح قابل سماعت ولائق اعتبار نہیں ہے، جب کہ انہوں نے اپنے اس دعویٰ پر کہ ''یہودی منکر عذاب برزخ ہیں'' کوئی شہادت علمائے یہود کی پیش نہیں کی اگر ''حق گو'' صاحب میں کچھ بھی صداقت ہو تو، عہد نبوی ﷺ کے علمائے یہود یا توریت کی شہادت سے عذاب برزخ کی نفی ثابت کریں۔

''حق گو'' کی نقل کردہ دوسری حدیث

''حق گو'' صاحب نے عنوان بالا کے ثبوت میں دوسری حدیث یہ ذکر کی ہے:

> ''مروان نے اپنے دربان رافع سے کہا کہ ابن عباس کے پاس جا، اور کہہ کہ اگر ہم میں سے ہر اس آدمی کو عذاب ہو جو اپنے کیے پر خوش ہوتا ہے، اور چاہتا ہے کہ لوگ اس کی تعریف کریں، اس بات پر جو اس نے نہیں کی، تو ہم سب کو عذاب ہوگا ابن عباس نے کہا تم کو اس آیت سے کیا تعلق، پھر ابن عباس نے یہ آیت پڑھی "وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ میثاقَ

الَّذِیْنَ اُوْتوا الکتابَ لِتُبیِّننه للنّاسِ ولا تکتمونه" پھر اس آیت کو پڑھا "لا تحسبن الذین یفرحون بما اتوا" ابن عباس نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل کتاب سے کوئی بات پوچھی انہوں نے اس کو چھپایا، اور اس کے بدلے انہوں نے دوسری بات بتائی اس حال میں کہ آپ کو یہ سمجھا دیا کہ ہم نے آپ کو وہ بات جو آپ نے پوچھی تھی بتادی، اور اپنی تعریف کے خواستگار ہوئے، اور اپنے کئے پر خوش ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے انہیں کو فرمایا ہے، کہ عذاب دے گا، اور (آیت میں وہی) اہل کتاب مراد ہیں۔"

"حق گو" کے مدعائے باطل سے حدیث مذکور کی بے تعلقی

یہ حدیث "حق گو" صاحب کے مدعا سے اور بھی زیادہ بے تعلق ہے ہم کو تو سخت حیرت ہے کہ "حق گو" صاحب نے عنوان مذکور کے ثبوت میں اس حدیث کو پیش کر کے عقلاء کی مجلس میں اپنا مضحکہ کیوں کرایا، کیا کسی غیر مذہب والے سے علمی مذاکرہ کرنا، کسی مسئلہ میں ان کا عقیدہ یا مسلک دریافت کرنا صرف اس لئے ہوتا ہے کہ اس کو معلوم کر کے بطور سرقہ وانتحال کے اپنا مذہب وعقیدہ بنالیا جائے یا معاذ اللہ اس کو وحی الٰہی بنا کر پیش کر دیا جائے پھر حدیث میں تو یہ بھی مذکور نہیں ہے کہ آپ نے یہود سے کوئی مسئلہ پوچھا تھا پھر آپ نے یہ کیسے خیال کر لیا کہ آپ نے ان سے کوئی مسئلہ پوچھا ہوگا، یہ بھی تو ہو سکتا ہے بلکہ اغلب یہی ہے کہ آپ نے ان سے یہ دریافت کیا ہوگا کہ میری پیشین گوئی تمہاری کتابوں میں ہے یا نہیں، اور اس سوال کا منشاء صرف ان کی صداقت کا امتحان کرنا تھا۔

حدیث مذکور میں مشرکین اور نصاریٰ کا رد

اور واقعہ تو یہ ہے کہ اس حدیث سے مشرکین ونصاریٰ کے اعتراض مذکور کا

نہایت بلیغ رد ہوتا ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ یہود سے آنحضرت ﷺ نے کوئی بات پوچھی، اور یہود نے صحیح جواب کے بجائے غلط جواب دیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہود کے فعل کی مذمت فرمائی، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر آنحضرت ﷺ مبعوث ومرسل من اللہ نہ ہوتے، بلکہ یہود ونصاریٰ کی سنی سنائی باتوں کو وحی بنا کر پیش کرتے ہوتے، تو یہود کے اس غلط جواب کو بھی وحی کی صورت میں پیش کر دیتے، حالانکہ ایسا نہیں ہوا، بلکہ آپ نے اس کا غلط وخلاف واقع ہونا ظاہر فرمایا، لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ کو یہود ونصاریٰ کی باتوں پر قطعاً اعتماد نہیں تھا، اور نہ ان کی باتوں کو وحی بنا کر پیش کرتے تھے بلکہ آپ کا اعتماد صرف وحی الٰہی پر تھا اور آپ کی تعلیمات کا مدار صرف وہ چیز تھی جس کو خدا آپ پر القاء کرتا تھا۔

”حق گو“ اور اس کے ہم اعتقاد دوگونہ عذاب میں

پھر حق گو صاحب سے ہم پوچھتے ہیں کہ آپ کے خیال میں تو حدیث کی اشاعت عباسیوں کے زمانہ میں ہوئی ہے (صفحہ۴) لہٰذا مشرکین عہد نبوت کے الزام کی بنیاد حدیثوں پر تو ہو نہیں سکتی، کوئی اور چیز ہوگی جس پر اس الزام کی بنیاد مشرکین نے قائم کی ہوگی، مجھے اس بنیاد کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے، وہ چاہے جو بنیاد بھی ہو، دو حال سے خالی نہیں ہے، ایک یہ کہ وہ بنیاد صحیح ہو (معاذ اللہ) اس صورت میں حدیثوں کا انکار محض حماقت ہوگا، اس لئے کہ حدیثیں اصل بنیاد الزام تو ہیں نہیں کہ ان کے انکار سے اصل بنیاد الزام بیخ وبن سے اکھڑ جائے پس کہاں کی عقل مندی ہے کہ حدیثوں سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے اور الزام بھی دفع نہ ہوا، اور اگر وہ بنیاد غلط ہو (اور واقعہ بھی یہی ہے بلکہ الزام کی درحقیقت کوئی بنیاد نہیں ہے) تو بھی انکار حدیث خالی از حماقت نہیں، اس لئے کہ اصل بنیاد کا قلع قمع ہو جانے سے جب مشرکین کا دعویٰ ہباءً منثورا ہو چکا تو اب تائید وشہادت کو معرض بحث قرار دینا اور

اس کے رد و قبول کے در پے ہونا کھلی ہوئی بے عقلی ہے۔

مخالفین کے اعتراضات کی بنیاد صرف بغض و عناد پر ہے

حق گو صاحب دراصل عقل سے ذرا کم کام لیتے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ مخالفین سلام کے اعتراضات حدیثوں سے پیدا ہوتے ہیں حالانکہ یہ محض فریب ہے مخالفین اسلام کے اعتراضات تو صرف عناد و بغض اور عداوت سے پیدا ہوتے ہیں اگر حدیثوں سے پیدا ہوتے تو اس زمانہ میں اعتراض کیوں پیدا ہوتا کیا آپ کو قرآن مجید میں یہ آیات نہیں ملیں۔

﴿وقال الذین کفروا ان ھذا الا افک افتراہ واعانہ علیہ قوم آخرون فَقَدْ جَاءُ وا ظلمًا وزُورًا وقالوا اساطیر الاولین اکتتبھا فھی تملی عَلَیْہِ بکرۃ واصیلا۔﴾

یعنی کافروں نے کہا کہ یہ قرآن تو بس جھوٹ ہے جس کو نبی عربی نے بنا لیا ہے، اور دوسروں نے اس افتراء میں ان کی مدد کی ہے (خدا کہتا ہے کہ) کافروں کا یہ سراسر ظلم اور صریح جھوٹ ہے کافروں نے یہ بھی کہا کہ یہ تو پہلوں کے افسانے ہیں جن کو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے لکھ لیا ہے پس وہ افسانے صبح و شام ان پر املاء کئے جاتے ہیں (اور وہ ان کو لکھتے رہتے ہیں)۔

دیکھئے ان آیات میں اس زمانے کا اعتراض مذکور ہے جب بخیال "حق گو" صاحب حدیثیں تھیں ہی نہیں۔

انکار حدیث کے بعد بھی معترضین کا منہ بند نہیں ہو سکتا

اس سے "حق گو" صاحب کی ایک اور غلط کاری ظاہر ہوگئی وہ یہ کہ انہوں نے مخالفین کے الزامات کو رفع کرنے کے لئے انکار حدیث کی جو راہ نکالی ہے وہ بالکل غلط اور بے نتیجہ ہے اس لئے کہ حدیثوں کو بے اعتبار کرنے کے بعد بھی مخالفین کے

اعتراضات بند نہیں ہو سکتے آخر جب حدیثیں نہیں تھیں تو مخالفین نے اعتراضات کس طرح کئے اسی طرح حدیثوں کے انکار کے بعد کرتے رہیں گے۔

حدیث مذکور کو غلط کہنے کی دوسری وجہ اور اس کا جواب

''حق گو'' صاحب نے اس حدیث کے غلط ہونے کی دوسری وجہ یہ لکھی ہے کہ اس کے مخالف ایک دوسری روایت بھی آئی ہے، حالانکہ کوئی روایت مذکورہ بالا حدیث کی مخالفت میں وارد نہیں ہوئی، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت سے آیت:

﴿لا تحسبنّ الذين يفرحون الآية﴾

کا ایک دوسرا شان نزول جو مروی ہے وہ مذکورہ بالا شان نزول کے مخالف نہیں ہے، بلکہ صورت یہ ہوئی ہے کہ دونوں واقعے یکے بعد دیگرے اتفاق سے پیش آئے، اور چونکہ دونوں واقعوں میں اپنی بے جا تعریف کی خواہش منافقین و یہود نے ظاہر کی تھی، اس لئے آیت دونوں پر برابر چسپاں تھی، پس جب آیت کا تعلق دونوں واقعوں سے تھا، تو اگر ایک صحابی نے یہود کے واقعہ کو اور دوسرے نے منافقین کے قصہ کو شان نزول آیت قرار دیا تو اس میں کوئی تعارض و تصادم اور تخالف نہیں ہے۔

تیسری وجہ اور اس کی تغلیط

''حق گو'' صاحب نے اس حدیث کے غلط ہونے کی تیسری وجہ یہ بیان کی ہے کہ:

> ''ابن عباس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بالکل کمسن بچے تھے لہٰذا مروان ان سے یہ کیسے دریافت کر سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کے بارے میں کیا سنا ہے۔''

''حق گو صاحب کی یہ تیسری وجہ ان کے مبلغ علم کی صاف پردہ دری کر رہی

ہے، اولاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما عہد نبوی میں بالکل کمسن بچے نہ تھے، بلکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا خود بیان ہے کہ وہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں قریب بہ بلوغ تھے[1] اور مورخین نے تصریح کی ہے کہ وہ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت ۱۳ سال کے تھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سننے اور سمجھنے کے لئے یہ بہت کافی سن ہے بالخصوص شریف گھرانوں اور عمدہ تربیت کے لڑکے تو اس سن میں بہت ذہین وہوشیار ہو جاتے ہیں، لہٰذا ابن عباس رضی اللہ عنہما کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کو خود حضور علیہ السلام کی زبان فیض ترجمان سے سننا نہ مستبعد ہے نہ محل تعجب، ثانیاً روایت میں یہ ذکر بھی نہیں ہے کہ اے رافع! ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ پوچھنا کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کے بارے میں کیا سنا ہے۔ روایت میں تو صرف اتنا ہے کہ اے رافع! ابن عباس (رضی اللہ عنہما) کے پاس جا کر ہمارا یہ اشکال پیش کر دے، معلوم ہوتا ہے کہ ''حق گو'' صاحب اپنا لکھا ہوا بھی نہیں سمجھتے۔

پھر حق گو صاحب نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو بالکل کم سن ثابت کرنے کے لئے یہ لکھا کہ:

> ''ان کو آنحضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اس وقت جب کہ وہ لڑکوں کے ساتھ کھیل رہے تھے، معاویہ کے پاس بھیجا، اور معاویہ فتح مکہ کے بعد مسلمانوں میں شامل ہوئے، لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ فتح مکہ تک بالکل بچے تھے۔''

لیکن ''حق گو'' صاحب کی یہ ساری قیاس آرائیاں غلط ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فتح مکہ کے سال گیارہ برس کے تھے، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بے شک فتح کے بعد مسلمانوں میں شامل ہوئے، لیکن جس روایت میں ان کے بلانے کا ذکر ہے، اس میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مسلمان ہونے کے بعد بلایا، اور

---

[1] بخاری: ۷۱/۱

جب یہ تصریح نہیں ہے تو ہوسکتا ہے کہ قبل اسلام آنحضرت ﷺ نے ان کو بلایا ہو، اور اس وقت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ایسے کمسن ہوں کہ بچوں کے ساتھ ساتھ کھیلتے رہے ہوں، ''حق گو'' صاحب بتائیں کہ انہوں نے کس دلیل سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بلانے کے واقعہ کو فتح مکہ کے بعد مانا ہے۔

''حق گو'' کی تاریخ سے افسوسناک بے خبری

''حق گو'' صاحب نے اسی بحث میں اپنی بے نظیر ''تاریخ دانی'' کا ثبوت بھی دیا ہے، فرماتے ہیں کہ:

> ''آنحضرت ﷺ نے حضرت میمونہ سے فتح مکہ کے بعد نکاح کیا ہے۔''

حالانکہ اب تک سارے مورخین ومحدثین یہی جانتے تھے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے ۷ھ میں عمرۃ القضاء کے سفر میں نکاح ہوا ہے۔[1]

''حق گو'' صاحب کا ایک اور لطیفہ بھی ملاحظہ ہو، لکھتے ہیں:

> ''راوی نے ابن عباس کو جو بدنام کیا، اس کی اور کوئی وجہ نہیں ہوسکتی بجز اس کے کہ حدیث کی اشاعت عباسیوں کے عہد میں ہوئی اور ابن عباس کا نام اپنے ساتھ بہت سی دنیوی برکات اپنے ساتھ لئے ہوئے تھا۔''

لیکن ''حق گو'' صاحب نے اس کی کوئی توجیہ نہ کی کہ راوی نے عباسیوں کے دشمن مروان اموی کا نام لیا، آخر مروان نام پر عباسیوں سے کس نفع کی توقع تھی، اور ''حق گو'' صاحب نے اس کا بھی کچھ لحاظ نہ کیا کہ وہ خود (صفحہ ۲۳) میں لکھتے ہیں کہ ابن شہاب زہری نے بھی حدیث کی ایک کتاب لکھی ہے اور ابن شہاب کا زمانہ عباسیوں سے پہلے ہے پھر ان کا یہ فرمانا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے کہ عباسیوں کے عہد میں

---

[1] بخاری: ۶۱۱/۲ بروایت ابن اسحق، وزرقانی: ۲۶۲/۲، ۲۵۰/۳، زاد المعاد: ۲۵۷/۴

حدیث کی اشاعت ہوئی۔

حق گو صاحب نے دوسرا عنوان یوں قائم کیا ہے:

آنحضرت ﷺ کی خواہشات نفسانی کے لئے خدا وحی اتارا کرتا ہے اور اس کے ثبوت میں یہ حدیث ذکر کی ہے۔

"حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ یہ عورت شرم نہیں کرتی ہے جو اپنے تئیں بخش دیتی ہے، آنحضرت پر یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری "ترجی من تشاء منهن الخ" تب میں نے کہا آپ کا رب آپ کی خواہشات نفسانی کے مطابق (وحی اتارنے میں) جلدی کرتا ہے۔"

اور اس کے بعد لکھا ہے کہ:

"یہ کسی زندیق کا قول ہے جو بیک وقت آنحضرت ﷺ ہی پر نہیں بلکہ خدائے قدوس پر بھی حملے کر رہا ہے، قرآن میں یہ آیت آپ کی منکوحہ بیویوں کے بارے میں ہے، سیرۃ حلبی والے نے غالباً اسی روایت سے متاثر ہو کر یہ کہہ دیا، کہ آپ پر بلا شرط نکاح عورتیں حلال کی گئی تھیں۔"

ہویٰ کے معنی

"حق گو" صاحب میں بڑا عیب یہ ہے کہ احادیث کی خود اپنے جی سے ایک غلط تشریح کرتے ہیں پھر اسی تشریح کی بنیاد پر حدیثوں کو بدنام کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حدیث مذکورہ بالا میں ایک لفظ "ھوی" کا واقع ہے، اس کا ترجمہ "حق گو" صاحب نے خواہشات نفسانی کر کے ایک بے ہودہ الزام قائم کر دیا، حالانکہ صحیح ترجمہ[1] ہوی کا رضا اور پسند ہے، اور اس فقرہ کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی مرغوب و پسندیدہ چیز کی اجازت دینے میں اللہ تعالیٰ دیر نہیں کرتا، اور یہ مفہوم خود

[1] جیسا کہ خود راوی حدیث نے ہوی کی تفسیر رضا سے کر دی ہے۔ مسند احمد

قرآن کریم سے ثابت ہے "ولسوف یعطیك ربك فترضی" یعنی "البتہ بہت جلد اللہ تعالیٰ آپ کو دے گا (جو آپ چاہیں گے) پس آپ خوش اور راضی ہو جائیں گے۔" دیکھئے یہ آیت صاف بتارہی ہے کہ خدا آپ کے مرغوبات آپ کو ضرور عطا کرے گا، اور آپ کی خوشی ضرور پوری کرے گا، اور اسی مضمون کو حدیث میں بھی بیان کیا گیا ہے، اب اگر "حق گو" صاحب یہ کہیں کہ ہویٰ کا صحیح ترجمہ خواہشات نفسانی ہی ہے تو میں کہوں گا کہ اس مقام پر ہویٰ کا یہ ترجمہ کرنا انتہائی بدبختی زندیقیت اور دشمنی واہانت رسول اللہ ﷺ ہے اگر "حق گو" صاحب کے دل میں مرتبہ رسالت کی عظمت اور انبیاء کی معصومیت ونزاہت کا احساس ہوتا، تو وہ ہرگز اس کی جرأت نہ کرتے کہ اپنے جیسے گناہوں میں ملوث انسانوں پر انبیاء کو قیاس کر کے ان کے لئے نفسانی خواہشات ثابت کرتے، ہم یہ مان سکتے ہیں کہ لغت میں ہویٰ کے معنی مطلق خواہش کے ہیں، لیکن اس کے ساتھ نفسانی کا اضافہ غلط ہے اور خواہش کا نفسانی ہونا ہویٰ کے مفہوم کا جزو نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی مقام میں محل وقوع کی مناسبت سے ہویٰ کے معنی خواہش نفسانی کر دیا گیا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جہاں اس کا موقع نہ ہو وہاں بھی یہی ترجمہ کر دیا جائے "حق گو" صاحب کو یہ سوچنا چاہئے تھا کہ یہاں ہویٰ کا لفظ رسول اللہ ﷺ کے لئے بولا گیا ہے، اور رسول نفسانی خواہشوں سے منزہ و معصوم ہوتا ہے لہٰذا اس لفظ کا ترجمہ نفسانی خواہش کرنا صرف غلط ہی نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کی عصمت پر حملہ بھی ہوگا، کیا "حق گو" صاحب نہیں جانتے کہ مکر اور خداع کے الفاظ ہمارے محاورہ میں کیسے مکروہ معنی میں بولے جاتے ہیں، اور ان دونوں کو کفار و منافقین کی مذمت کے سلسلہ میں قرآن نے استعمال کیا ہے پھر ان ہی الفاظ کا اطلاق قرآن میں خدا کے لئے بھی ہوا ہے۔ تو کیا "حق گو" صاحب یہاں بھی ان الفاظ کا وہی ترجمہ کریں گے جو کفار و منافقین کے ذکر میں کیا جاتا ہے "حق گو" صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ ہویٰ کا لفظ عربی لٹریچر میں محبوب

دمرغوب شے کے لئے برابر بولا جاتا ہے ایک شاعر کہتا ہے

هوای مع الركب اليمانين مصعد

جنيب و جثماني بمكة موثق

(میرا محبوب یمنی قافلہ کے ساتھ چلا جارہا ہے اور میرا جسم مکہ میں مقید و اسیر ہے)۔

اب میں چاہتا ہوں کہ حدیث مذکورہ اور اس میں جس آیت کی طرف اشارہ ہے، اس کی بھی مختصری تشریح کردوں تا کہ ''حق گو'' صاحب کی غلط فہمی اور ابلہ فریبی اچھی طرح کھل جائے۔

حدیث زیر بحث اور آیت مذکورہ کی تشریح

حدیث وسیر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض عورتیں زوجیت رسول ﷺ کا شرف حاصل کرنے کے لئے بغیر اس کے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے اس کی کوئی تحریک یا خواہش کا اظہار ہو، خدمت اقدس میں حاضر ہو کر عرض کرتی تھیں کہ ''وهبت نفسي لك يا رسول الله'' (میں نے اپنے تئیں آپ کے لئے بخش دیا) عورتوں کی اس بات پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو محض فطری حیا و غیرت کی بنا پر تعجب ہوا کہ ایک عورت فطرۃً خواہش زوجیت کے اظہار میں بے باک نہیں ہوا کرتی پھر ان عورتوں کو کیسے ہمت ہوتی ہے۔ کیا ان کو شرم نہیں لگتی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا برابر اس پر متعجب رہا کرتی تھیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے سورۂ احزاب کی ایک آیت میں ارشاد فرمایا کہ جو عورت اپنے نفس کو نبی کے لئے ہبہ کردے، اس کو بھی ہم نے نبی کے لئے حلال کیا، بشرطیکہ نبی اس کو رکھنا چاہے، تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا تعجب جاتا رہا، اور انہوں نے سمجھ لیا کہ اگر یہ چیز شرعاً قابل حیا و شرم ہوتی تو اللہ تعالیٰ ان عورتوں کو نبی کے لئے حلال کرنے کے بجائے ان کے فعل کی مذمت کرتا، پھر اسی

آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو اختیار بھی عطا فرمایا، کہ آپ اپنی بیبیوں میں سے جن کو چاہیں چھوڑ دیں یا ان کے لئے باری مقرر نہ کریں، اور جن کو چاہیں اپنے سے ملالیں، آپ کی جو مرضی ہو کریں، اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں دیکھتی ہوں کہ خدا تعالیٰ آپ کی جو مرضی ہوتی ہے اس کے پورا کرنے میں دیر نہیں کرتا، ایک اسی کو دیکھئے کہ ساری بی بیوں کو رکھنے یا ان سب کے لئے باری مقرر کرنے کو ضروری قرار دیا جاتا تو ممکن تھا کہ حضور ﷺ کو کسی قسم کی کوئی تکلیف یا طبیعت پر گرانی ہوتی اس لئے اس معاملہ میں پورا پورا اختیار آپ کو دے دیا کہ آپ کی جو خوشی ہو کیجئے، حدیث مذکور کی سیدھی اور صاف تشریح یہ تھی کہ جس کو ''حق گو'' صاحب اپنی حدیث دشمنی کی وجہ سے نہ سمجھ سکے، اور خواہ مخواہ راوی حدیث پر برس پڑے، اب اس کے بعد آیت کو ملاحظہ کیجئے۔

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ۝ تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ ۖ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ۚ﴾[1]

ترجمہ: ''یعنی اے نبی (ﷺ) ہم نے آپ کے لئے یہ بیبیاں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں حلال کی ہیں اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی

---

[1] احزاب: آیۃ ۵۰، ۵۱

مملوکہ ہیں جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو غنیمت میں دلوادی ہیں اور آپ کے چچا کی بیٹیاں، اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں، اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں، اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں، جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی ہو، اور اس مسلمان عورت کو بھی جو اپنے تئیں پیغمبر کے لئے بخش دے بشرطیکہ اس کو نکاح میں لانا چاہیں یہ آپ کے لئے مخصوص ہے، نہ اور مؤمنوں کے لئے (اور مؤمنوں کے لئے دوسرے کچھ احکام ہیں) ہم کو وہ احکام معلوم ہیں جو ہم نے ان پر ان کی بیبیوں اور لونڈیوں کے بارے میں مقرر کئے ہیں، اور ہم نے مذکورہ بالا حکم کو صرف آپ کے لئے اس واسطے نافذ کیا) تاکہ آپ کو کسی قسم کی تنگی نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے، ان (بیبیوں) میں سے آپ جس کو چاہیں اپنے سے دور رکھیں اور جس کو چاہیں اپنے نزدیک کرلیں، اور جن کو دور رکھا تھا ان میں سے پھر کسی کو طلب کریں تب بھی آپ پر کوئی گناہ نہیں ہے۔"

اس آیت میں صراحۃً مذکور ہے کہ کوئی عورت خود اپنی ذات کو آنحضرت ﷺ کے لئے ہبہ کردے تو وہ عورت بھی آپ کے لئے حلال ہے بشرطیکہ آپ اس کو اپنے نکاح میں لانا چاہیں، اور یہ بھی تصریح ہے کہ یہ صورت آپ کے ساتھ مخصوص ہے، پس لازمی طور پر آیت کے اس جز کا یہی مطلب ہوگا کہ کوئی عورت خود کو بلا مہر و بلا عوض رسول اللہ ﷺ کی زوجیت میں دے دے اور یہ کہہ دے کہ میں نے اپنے آپ کو آپ کے لئے بخش دیا، اور آپ اس ہبہ کو قبول کرلیں تو یہ بھی نکاح کی ایک صورت ہے، اور وہ عورت رسول اللہ ﷺ کے لئے حلال ہوجائے گی، اور اس کا مہر حضور ﷺ کے ذمہ لازم نہ ہوگا، اور یہ صورت بجز آنحضرت ﷺ کے اور کسی کے لئے جائز نہیں، جو صاحب اس کے علاوہ کوئی اور مطلب نکالنا چاہیں وہ آیت کے دو لفظوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کریں، اس کے بعد جو مطلب چاہیں بیان کریں

ایک "وھبت نفسھا" جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اپنے نفس کو بلا عوض آنحضرت ﷺ کے لئے بخش دے، اس لئے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ ہبہ مفت دینے اور بخشنے کو کہتے ہیں۔ دوسرے "خالصة لك من دون المؤمنين" یعنی یہ صورت خالص طور پر آپ کے لئے مشروع ہے، اور مسلمانوں کے لئے نہیں، لہٰذا جو مطلب بیان کیا جائے وہ ایسا ہو کہ دوسرے مسلمانوں کے لئے وہ جائز نہ ہو۔

پھر آیت میں یہ تصریح بھی موجود ہے، کہ یہ صورت نبی ﷺ کے لئے خاص اس لئے کی گئی تا کہ آپ کو کسی قسم کی تنگی نہ ہو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس حکم کی مشروعیت آنحضرت ﷺ سے تنگی دفع کرنے کے لئے اور اس لئے ہے کہ آپ رنجیدہ نہ ہوں بلکہ آپ خوش رہیں اب انصاف سے بتائیں کہ حدیث مذکور میں قرآن مجید سے زائد بات کیا بیان کی گئی ہے۔

اس کے بعد میں آپ کو بتا دینا چاہتا ہوں، کہ اس آیت میں جو اختیارات آنحضرت ﷺ کو عطا فرمائے گئے ہیں، ان کی نسبت قرآن مجید کی مدد سے کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ آپ نے ان سے کوئی فائدہ اٹھایا یا نہیں، ہاں حدیث بتاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مذکورہ بالا قسم کی کسی عورت کو اپنی زوجیت میں قبول نہیں فرمایا۔[1] اسی طرح آنحضرت ﷺ نے ازواج مطہرات میں سے کسی کو علیحدہ نہیں کیا، نہ کسی کی باری بند کی نہ کسی کی باری کم کی یا زیادہ کی، خالص مساوات کے اصول پر سب کی باریاں مقرر رہنے دیں۔[2] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کو یہ اختیارات حاصل کرنے کی خواہش نہ تھی، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ اختیارات حاصل ہونے کے بعد ان سے فائدہ نہ اٹھاتے، اور یہیں سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حدیث مذکور میں ہوی کا ترجمہ خواہشات نفسانی کرنا خلاف واقع ہونے کے علاوہ سخت بد باطنی

---

[1] فتح الباری: ۸/۳۷۲ بروایت ابن عباس

[2] فتح الباری بروایت زھری و قتادہ: ۸/۳۷۳

اور خبث طینت کی دلیل ہے اس لئے کہ یہاں تو حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو کوئی خواہش تھی ہی نہیں۔

صاحب سیرۃ حلبی پر افتراء

چلتے چلتے ''حق گو'' صاحب سیرۃ حلبی پر بھی ایک افتراء کر گئے سیرۃ حلبی میں آنحضرت ﷺ کی خصوصیات میں بلا نکاح عورتوں کا حلال ہونا کہیں بھی مذکور نہیں ہے، ہاں بلفظ ہبہ نکاح کا منعقد ہونا اور مہر کا واجب الاداء نہ ہونا البتہ خصوصیات رسول اللہ ﷺ میں مذکور ہے، اور یہ خصوصیات قرآن سے ثابت ہے۔

''حق گو'' نے تیسرا عنوان بایں الفاظ قائم کیا ہے۔

آنحضرت ﷺ مسحور کیے جاتے ہیں

اور اس کے ثبوت میں آنحضرت ﷺ کے مسحور ہونے کا واقعہ صحاح سے نقل کیا ہے لیکن اس سے پہلے آپ نے ایک تمہید لکھی ہے جس میں اپنی قرآن دانی کے لئے ایسے موتی لٹائے ہیں جن سے اپنے ناظرین کے جیب و دامن کو محروم رکھنا میں پسند نہیں کرتا، فرماتے ہیں:

''قرآن شریف کی سب سے آخر میں جو سورتیں ہیں، اور جو ان سے ماقابل ہیں، وہ بالکل تاریخی ترتیب سے لگی ہوئی ہیں (مگر ترتیب الٹی ہے) اوّل بہت چھوٹی چھوٹی مختصر سورتیں ہیں، جیسے مبتدی کو پہلے چھوٹے چھوٹے پھر طولانی عبارتیں سکھائی جاتی ہیں، خدائے تعالیٰ نے اس اصول فطرت کی بنا پر اپنے برگزیدہ نبی پر وحی نازل کی ہے اب دیکھو ان سورتوں کے معنی سے کیا صورت پیدا ہوتی ہے۔

ایک جویائے حق تنہا بے آب ودانہ (جس کی یادگار میں ہم ہر سال ان دنوں میں روزہ رکھتے ہیں) غار حرا میں بیٹھا کائنات کے وجود اور

راز فطرت کے سمجھنے کے لئے مراقبہ کررہا ہے تاریکی وسناٹے میں ایک ایک قسم کا خوف دل میں سما جاتا ہے، کہ وحی کی آواز آتی ہے "قل اعوذ برب الفلق" پھر "قل اعوذ برب الناس" آنحضرت کا قلب اس سے مطمئن ہوتا ہے، اور یکسوئی حاصل ہوتی ہے تو "قل ھو اللہ احد" کی آیت اس راز کا انکشاف کرتی ہے جس کے لئے وہ پریشان وسرگردان تھا آپ کمر بستہ ہوکر اٹھتے ہی اپنی قوم کو دعوت دیتے ہیں، بوڑھا بدبخت چچا آپ کا مذاق اڑاتا ہے، آپ دل گرفتہ ہوکر پھر غار حرا کا رخ کرتے ہیں، وحی الٰہی آپ کو تسکین دیتی ہے "تبت یدا ابی لھب الایۃ" آپ قوی دل ہوکر پھر قوم کے پاس آتے ہیں، اور فرمان الٰہی کو "قل یا ایھا الکافرون" کے الفاظ میں سناتے ہیں، اور ان سے ترک موالات کا اعلان کرتے ہیں کفار کی طرف سے آپ کو ایذائیں دی جاتی ہیں آپ پھر بے دل ہوتے ہیں، وحی آپ کو آئندہ فتوحات کا نقشہ دکھلاتی ہے "اذا جاء نصر اللہ والفتح الخ." "،،

"حق گو" کے شاعرانہ تخیلات

"حق گو" کے ان عجیب وغریب تخیلات کی داد دیئے بغیر ہم نہیں رہ سکتے تھے، اگر کاش انہوں نے یہ بھی بتادیا ہوتا کہ ان کے ان تخیلات کا ماخذ کیا ہے، اور ان کے لئے وہ کون سا ثبوت اپنے پاس رکھتے ہیں۔

اگر حق گو کے پاس کوئی ثبوت وماخذ نہیں ہے، صرف ان کے تخیلات ہیں تو وہ بتائیں کہ ان کے تخیلات میں کون سا سرخاب کا پر لگا ہوا ہے کہ مسلمان اسی کو قبول کریں اور جولوگ علم وعقل، فہم وذکاوت، دین ودیانت میں "حق گو" سے بدرجہا بہتر وبرتر ہوں ان کے تخیلات رد کردیں، اور اگر "حق گو" اپنی باتوں کا کوئی ثبوت

رکھتے ہوں، تو میرے ان سوالات کا جواب جلد از جلد شائع کردیں۔

قاہر سوالات

❶ آپ کے پاس اس کا کیا ثبوت ہے کہ قرآن کی آخری سورتوں کی ترتیب بشرطیکہ موجودہ ترتیب کو الٹ دیا جائے بالکل تاریخی ہے، کیا آپ کسی تاریخ ہی سے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ قرآن کی سب سے آخری سورتیں سب سے پہلے نازل ہوئیں؟

❷ آپ کے پاس اس کا کیا ثبوت ہے کہ آنحضرت ﷺ غار حرا میں بے آب و دانہ مراقبہ کیا کرتے تھے۔

❸ تاریکی اور سناٹے کی وجہ سے آنحضرت ﷺ پر خوف طاری ہونا اور اس کی وجہ سے "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَق" اور "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاس" کے نازل ہونے کا ذکر قرآن میں کہیں ہے، یا کسی تاریخ میں یا محض آپ کا قیاس ہے؟

❹ آپ نے (صفحہ ۲۸) میں لکھا ہے کہ:

"قرآن کو الٹ کر تیسواں پارہ پہلا پارہ کر دو ایسا کہ آخری سورہ شروع میں پڑھی جائے اور اس کے بعد اس کے ماقبل کی سورتیں، تو تم کو معلوم ہوگا کہ اٹھائیسویں پارے تک قرآن کی جو ترتیب کاتبان وحی نے لگائی ہے وہ بالکل تاریخی ہے۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے جو سورت نازل ہوئی ہے "قل اعوذ برب الناس" ہے، اس لئے کہ موجودہ ترتیب میں سب سے آخری سورہ وہی ہے لیکن (صفحہ ۵) کی عبارت جو اوپر نقل کی گئی ہے، اس میں آپ نے تصریح کی ہے کہ پہلے "قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الفلق" نازل ہوئی پھر "قل اعوذ برب الناس" اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کو قرآن کریم سے کتنا تعلق ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ آپ

قرآن پاک اٹھا کر کبھی دیکھتے بھی نہیں، اگر کسی بچے سے بھی پوچھ لیتے، تو وہ بھی آپ کو بتاتا کہ قرآن کریم کی سب سے آخری سورۃ "قل اعوذ برب الناس" ہے اگر آپ کہیں کہ میں جانتا ہوں کہ "قل اعوذ برب الناس" آخری سورہ ہے لیکن نزول میں وہ دوسرے نمبر میں ہے، لہٰذا عبارت (صفحہ ۵) بالکل صحیح ہے تو بتایئے کہ (صفحہ ۲۸) والی عبارت کی کیا تاویل ہے۔

۵ ان دونوں سورتوں کے نزول سے آنحضرت ﷺ کے قلب کا مطمئن ہونا "قُلْ هُوَ اللّٰه" کے نزول کے بعد قوم کو دعوت دینا، بوڑھے بدبخت چچا کا مذاق اڑانا، ابولہب کا عم رسول (ﷺ) ہونا، اور آپ کا دل گرفتہ ہو کر غار حرا کا دوبارہ رخ کرنا وغیرہ، قرآن کریم کی تفسیر بالرائے کے ساتھ آپ کو یہ اختیار بھی ملا ہے، کہ اپنی عقل و قیاس سے واقعات بھی گھڑ لیں؟

۶ کیا آپ کے قرآن میں "قل یا ایھا الکافرون" سے پہلے "اذا جاء" کی سورہ ہے، اگر نہیں تو ترتیب الٹنے میں "قل یا ایھا الکافرون" پہلے اور "اذا جاء" پیچھے کیسے ہوگئی۔ "حق گو" صاحب، اپنا کام کیجئے ان مباحث میں پڑ کر اپنی قرآن دانی کو کیوں رسوا کرتے ہیں۔

۷ سوال نمبر ۱، ۲، ۳، وغیرہ کا جواب یا تو قرآن سے دیجئے، یا کم از کم تاریخ سے لیکن تاریخ سے جواب دینے کی صورت میں یہ بتانا ہوگا کہ جب تاریخ و حدیث دونوں کا مدار روایت و نقل پر ہے، تو تاریخ معتبر اور حدیث نامعتبر کیوں ہوگئی، حالانکہ حدیث کی روایتی حیثیت تاریخ سے بہت زیادہ مستحکم اور ٹھوس ہے۔

تاریخی واقعات قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتے

مجھے یہ حیرت ہے کہ "حق گو" صاحب بایں ہمہ ادعائے ہمہ دانی اب تک یہ نہیں جانتے کہ تاریخ قیاس کی دسترس سے باہر ہے، تاریخی واقعات یا کسی کے

حالات زندگی محض قیاس سے بیان نہیں کئے جا سکتے، بلکہ اس کے لئے ضرورت ہے، کہ اس شخص کا زبانی یا تحریری بیان بلا واسطہ یا بواسطہ نقل در نقل پیش کیا جائے، جس نے ان واقعات و حالات کا مشاہدہ کیا ہو، اگر ایسا نہ ہو تو ہر شخص کو اختیار ہوگا، کہ وہ اپنے قیاس سے جس عہد کی چاہے، تاریخ مرتب کر لے، اور جس شخص کے حالات زندگی اپنے تخیل سے جس طرح چاہے لکھ دے۔

حدیث سحر پر ''حق گو'' کے اعتراضات

اتنی گزارش کے بعد سنئے ''حق گو'' صاحب آنحضرت ﷺ کے مسحور ہونے کے واقعہ کو ان وجوہ سے غلط قرار دیتے ہیں۔

❶ اگر یہ واقعہ صحیح ہو تو ان کفار کی تصدیق ہوتی ہے، جو آپ کو بطور اتہام کے ساحر و مسحور بتاتے تھے۔

❷ کیا سردار انبیاء کی یہی شان ہے، کہ آپ پر یہودی کا جادو چل جائے۔

❸ یہ واقعہ مدینہ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے زمانے کا بیان کرتی ہیں، تو کیا کوئی شخص بتا سکتا ہے، کہ اس کا تعلق سب سے ابتدائی مکی سورتوں سے کیسے گھڑ لیا گیا۔

❹ اس واقعہ کی تردید و تکذیب قرآن شریف کی یہ آیتیں کر رہی ہیں۔

﴿قَالَ الکَافِرون اِنْ تتبعُوْنَ الا رجُلاً مَسْحُورا وما انت بنعمة ربلك بكاهِنٍ ولَا مَجنوْن، والنجْم اذ هَوى ما ضَلَّ صَاحِبكُم وَمَا غوى.﴾

جوابات

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی وجہ بھی صحیح اور واقعہ سحر کی تغلیط و تکذیب کے لئے کافی نہیں ہے، میں ''حق گو'' صاحب کی غلط فہمیوں کو ظاہر کرنے کے لئے ہر وجہ کا علیحدہ علیحدہ جواب لکھتا ہوں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مسحور کہنے سے کفار کا کیا مقصد تھا

پہلی وجہ یہ ہے کہ ”حق گو“ صاحب نے بالکل غور نہیں کیا کہ کفار کا اتہام کیا تھا، اگر وہ قرآن کریم کو سمجھ کر پڑھے ہوتے، تو ان کو معلوم ہوتا، کہ مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دعویٰ نبوت کی تکذیب کے لئے مختلف راہیں اختیار کی تھیں، کوئی یہ کہتا تھا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی عقل میں کچھ فتور نہیں ہے، انہوں نے جان بوجھ کر خدا پر افتراء کیا ہے، (معاذ اللہ) اور کوئی کہتا تھا کہ نہیں ان کی عقل میں فتور ہے، اور وہ (خاک بدہن دشمناں) دیوانہ ہوگئے ہیں، اور ان کا دعوت نبوت نتیجہ جنون ہے، قرآن پاک میں ہے:

﴿افتری علی اللّٰہ کذبا ام بہ جنۃ﴾

ترجمہ: ”یا انہوں نے جان بوجھ کر خدا پر افتراء کیا ہے، یا ان کو جنون ہے۔“

اور کوئی بدبخت بجائے مجنون کہنے کے آپ کو مسحور کہتا، لیکن منشأ اس کا وہی تھا، کہ آپ مجنون ہیں، کسی نے آپ کی عقل پر جادو کر دیا ہے، جس کی وجہ سے دماغ میں خلل پیدا ہو گیا ہے، کفار مکہ کہنے کو یہ سب کچھ کہتے تھے، لیکن وہ خود بھی سمجھتے تھے، کہ آپ کا دامن ان تہمتوں سے بالکل پاک ہے، اور تاریخ شاہد ہے کہ ان میں کے بہت سے صاحبان عقل و دانش نے اس کا اعتراف بھی کیا ہے، اور واقعات نے بھی ان کے اتہامات کی لغویت دنیا پر ظاہر کر دی ہے بہر حال کفار کے اتہام کا منشاء صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ آپ کے دماغ میں خلل اور عقل میں فتور ہے۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ اتہام صرف کفار مکہ لگایا کرتے تھے، چنانچہ اس اتہام کا ذکر قرآن پاک کی صرف مکی سورتوں میں ہے، مدینہ میں جو آپ کے مخالفین تھے، ان میں سے کسی نے بھی یہ اتہام نہیں لگایا۔

سحر کا اثر حضور ﷺ کی عقل اور قوت ادارک ویقین پر قطعاً نہیں ہوا

اس تمہید کے بعد سنئے کہ حدیث میں آنحضرت ﷺ پر جادو کئے جانے کا جو واقعہ مذکور ہے، وہ مدنی زندگی کا واقعہ ہے، اور مورخین نے تصریح کی ہے کہ یہ ۷ھ میں پیش آیا، دوسرے خود حدیث میں یہ تصریح موجود ہے کہ سحر کا صرف اتنا اثر آپ پر ہوا تھا کہ آپ کو خواہ مخواہ شبہہ پیدا ہو جاتا، کہ بی بی سے مقاربت کی ہے، حالانکہ آپ کو یقین ہوتا تھا کہ بی بی کے پاس گئے بھی نہیں ہیں، اور کھانا نہیں کھایا جاتا تھا، اور آنکھوں سے کچھ کم نظر آتا تھا، غرض یہ ہے کہ سحر کا اثر آپ کی عقل اور قوتِ ادراک ویقین پر بالکل نہیں ہوا تھا، پس ظاہر ہو گیا کہ کفار مکہ کے اتہام کی اس وقعہ سے قطعاً تائید نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس اتہام کا مقصود تو یہ تھا کہ (معاذ اللہ) آنحضرت ﷺ کا دماغ ماؤف اور عقل میں خلل ہے، اور حدیث میں جو واقعہ مذکور ہے، اس سے فتور عقل یا خلل دماغ نہیں ثابت ہوتا، بلکہ دوسرے عوارض جسمانی ثابت ہوتے ہیں، نیز کفار کی تائید اس واقعہ سے اس لئے بھی نہیں ہو سکتی، کہ کفار یہ اتہام مکہ میں لگایا کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ آپ پر جادو کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے آپ کے دماغ میں خلل پیدا ہو گیا، اور دعویٰ نبوت اسی خلل دماغ کا نتیجہ ہے، حالانکہ زمانہ قیام مکہ میں جس کی مدت تیرہ سال ہے، کبھی اس قسم کا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا، پھر مدنی زندگی میں بھی پورے چھ سال تک کوئی ایسی بات نہیں ہوئی، پس اس واقعہ سے جو ۷ھ میں یعنی دعویٰ نبوت کے ۱۹ سال بعد ہوا، اس سے اتہام مذکور کی کیونکر تائید ہو سکتی ہے، کیا ''حق گو'' صاحب کو اتنی سمجھ بھی نہیں ہے کہ اتہام مذکور کی واقعیت اور کفار کی صداقت اس کے بغیر ممکن نہیں، کہ اتہام لگانے کے وقت آپ مسحور ہوتے، اور کفار کی تائید صرف ایسے واقعہ سے ہو سکتی ہے، جو اس وقت آپ کا مسحور ہونا ثابت

کرے، باقی وہ واقعہ جو دعویٰ نبوت کے ۱۹ سال بعد ہوتا ہے، اس سے کوئی تائید نہیں نکلتی، اور نہ وہ واقعہ آنحضرت ﷺ کی نبوت سے انکار کرنے کے لئے حجت بن سکتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کفار سے پوچھا جائے گا، کہ اگر تم دعویٰ نبوت کو سحر کا اثر کہتے ہو تو سحر تو ۱۹ سال کے بعد ہوا، لہٰذا بتاؤ کہ ۱۹ سال تک کس اثر کے ماتحت آپ دعوئے نبوت کرتے رہے اور تم ۱۹ سال تک آپ کو مسحور قرار دے کر کیوں جھوٹ بولتے رہے، کیا ''حق گو'' صاحب کفار کے وکیل بن کر اس سوال کا جواب دے سکتے ہیں؟ اگر نہیں دے سکتے ہیں تو کیوں کہتے ہیں کہ اس واقعہ سے کفار کی تائید ہوتی ہے۔

سحر کا اثر علاوہ سطحی ہونے کے عارضی تھا

حاصل کلام یہ کہ کفار جس وقت آپ کو سحر کے ساتھ متہم کرتے تھے، اس وقت بلکہ اس کے مدتوں بعد تک آپ مسحور نہیں ہوئے، اور جب آپ پر سحر کیا گیا، تو اس کا اثر آپ کی عقل وقوت ادراک ویقین پر مطلق کچھ نہ ہوا، حالانکہ کفار کے مسحور کہنے کا یہی مقصد تھا کہ (معاذ اللہ) آپ کا دماغ ماؤف تھا، پھر اس سحر کا اثر بھی آپ پر بنا برقول اصح صرف تین دن یا چار دن تھا، اس کے بعد بالکل زائل ہو گیا، لہٰذا اس سے کفار کی کچھ تائید نہیں ہوتی۔

واقعہ سحر حضور کے نبی ہونے کی روشن دلیل ہے

بلکہ ''حق گو'' صاحب کے علی الرغم یہ واقعہ آنحضرت ﷺ کی نبوت کی ایک روشن دلیل ہے، غور کیجئے کہ مدینہ سے دو سو میل کے فاصلہ پر آپ پر سحر کیا جاتا ہے، اور جادوگر یہودی کی بہن کہتی ہے کہ اگر آپ نبی ہوں گے تو من جانب اللہ آپ کو اطلاع ہو جائے گی اور اپنے دعویٰ میں کاذب ہوں گے ان کو کچھ پتہ نہ چلے گا، تا آنکہ ان کی عقل جاتی رہے گی، حدیث میں مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے بتا دیا جاتا ہے کہ کس نے جادو کیا، اور کہاں کیا اور اس کے دفعیہ

کی کیا صورت ہے، اور اس اطلاع کے ذریعہ ظاہر کر دیا جاتا ہے کہ آپ سچے ہیں۔

ساحر کی ناکامی ونامرادی

دوسری وجہ تکذیب واقعہ کی پہلے سے بھی عجیب ہے، یہود کا جادو چلا کہاں؟ اس نے چاہا تھا، کہ آپ کی عقل جاتی رہے، لیکن اس کی ہوس پوری نہ ہوئی، اور نبی ﷺ کی عقل پر کچھ اثر نہ ہوا، اور جو اثر ہوا، وہ فقط جسمانی عوارض کی شکل میں ہوا، اور انبیاء جسمانی عوارض وامراض سے منزہ نہیں ہیں، دیکھیے خدا نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مقولہ قرآن میں نقل فرمایا ہے "انی سقیم" (میں بیمار ہوں) اور فرمایا "واذکر عبدنا ایوب اذ نادی ربہ انی مسنی الشیطان بنصب وعذاب" (یعنی یاد کیجیے ہمارے بندے ایوب کو جب اس نے اپنے رب کو پکارا کہ مجھ کو شیطان نے بیماری کی تکلیف اور عذاب پہنچایا)۔

انبیاء عوارض جسمانی سے مبرا نہیں ہوتے

معلوم ہوا کہ انبیاء بیماریوں سے مبرا نہیں ہوتے، اگر کہیے کہ انبیاء طبعی طور پر بیمار ہو سکتے ہیں، لیکن کفار ومخالفین دین کے ہاتھ سے ان کو کوئی گزند نہیں پہنچ سکتا، تو یہ بھی غلط ہے، قرآن نے متعدد مقامات میں یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے "یقتلون النبیین بغیر حق" یعنی یہودیوں نے بہتیرے نبیوں کو ناحق قتل کر دیا، اور تاریخوں سے ثابت ہے، کہ خود آنحضرت ﷺ نے کفار کے ہاتھوں سے بڑی بڑی اذیتیں اٹھائیں، سر مبارک زخمی ہوا، دندان مبارک شہید ہوا، اور ڈھیلوں اور پتھروں سے جسم شریف لہولہان ہو گیا، پس جب یہ عوارض انبیاء علیہم السلام کے جسم پر کفار ومخالفین کے ہاتھوں سے طاری ہو سکتے ہیں تو یہودیوں کے سحر سے جو عوارض طاری ہوئے، وہ کیوں ناممکن معلوم ہوتے ہیں، وہ بھی تو امراض واسقام وعوارض جسمانی ہی ہیں، ہاں انبیاء کرام علیہم السلام اس بات سے بے شک معصوم ومنزہ ہیں کہ کوئی مخالف ان کے

عقائد میں تبدیلی پیدا کردے، یا ان سے خدائے تعالیٰ کی مرضی کے خلاف کوئی کام کرادے، یا کسی نوع سے ان کو بہکادے، یہ سب باتیں قطعاً ناممکن ہیں، اور اس معنی کے لحاظ سے کسی یہودی نصرانی، مجوسی یا مشرک کا جادو سیّد الانبیاء ﷺ بلکہ کسی نبی پر نہیں چل سکتا۔

''حق گو'' کا جہل

اور تیسری وجہ اور بھی عجیب ہے ''حق گو'' صاحب محض اپنے تخیل سے معوذتین کو سب سے پہلی مکی سورتیں قرار دے کر پوچھنے لگے، کہ ''سحر کا واقعہ تو مدینہ کا ہے پھر اس کا تعلق ان سورتوں سے کیسے گھڑ لیا گیا'' اے جناب! معوذتین کو مکی سورتیں کہتا کون ہے، یہ سورتیں تو مدینہ میں نازل ہوئی ہیں، واقعہ سحر کے علاوہ اور احادیث سے بھی انکا مدنی ہونا ثابت ہے، اور اس کے علاوہ دنیا میں جتنے قرآن ہیں، چاہے وہ جس فرقہ اسلامی کے لکھوائے اور چھپوائے ہوئے ہوں سب میں ان دونوں کو مدنی ہی لکھا ہے لہٰذا آپ سے یہ سوال ہے کہ آپ ان کو مکی کس دلیل کی بنا پر کہتے ہیں، آپ کے تخیل و توہم و قیاس ورائے کے سوائے کوئی دلیل ہو تو پیش کیجئے، اس لئے کہ کسی سورۃ کی نسبت یہ کہنا کہ وہ مکہ میں نازل ہوئی ایک تاریخی واقعہ اور ساڑھے تیرہ سو برس پیشتر کی ایک بات ہے، اس میں قیاس کو دخل نہیں ہو سکتا، لہٰذا کسی ایسے شخص کا بیان پیش کیجئے جس نے اس واقعہ کا مشاہدہ کیا ہو، یا جو اس وقت موجود رہا ہو، ہم ایسے ہی مستند تاریخی بیان کی بنا پر اس کے قائل ہیں کہ یہ سورتیں مدینہ میں نازل ہوئیں، ثبوت کے لئے حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ صحابی رسول ﷺ کا بیان ترمذی (صفحہ ۴۱۲)، مسلم (جلد ا صفحہ ۲۷۲) میں دیکھئے۔

سورۂ فلق اور واقعۂ سحر

نیز آپ کا خیال ہے کہ جب غار حرا میں تنہائی اور سناٹے کی وجہ سے آپ پر

خوف طاری ہوا تو یہ سورتیں نازل ہوئیں، لہٰذا بتایئے کہ آپ کو کیونکر معلوم ہوا کہ حضور ﷺ پر خوف طاری ہوا، یہ کس تاریخ میں مذکور ہے، اور اس کے ساتھ یہ بھی بتایئے کہ سورہ فلق میں یہ جو مذکور ہے ہے کہ "وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِی الْعُقَدِ" (یعنی میں پناہ مانگتا ہوں گرہوں میں پھونکنے والی عورتوں کے شر سے) اس کا کیا مطلب ہے، اور اس کو حرا میں خوفزدہ اور متوحش ہونے کے (فرضی) واقعہ سے کیا تعلق ہے، اور کیا گرہوں میں پھونکنا سحر و جادو کا کنایہ نہیں ہے، اور کیا اس سے مفہوم نہیں ہوتا، کہ نبی پر بھی سحر کا اثر بصورت عوارض جسمانی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ اگر اثر ہونا محال ہوتا، تو اس سے پناہ مانگنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

"حق گو" کی قرآن مجید سے بے تعلقی

بہرحال سورہ فلق خود دلیل ہے، کہ اس سورۃ کا تعلق واقعہ سحر سے ہے، چوتھی وجہ تکذیب واقعہ کی پہلی تمام وجہوں سے بہت زیادہ عجیب اور قرآن کریم سے آپ کی بے تعلقی کی بین دلیل ہے، آپ کی پیش کردہ تین آیات میں سے کسی میں بھی یہ مذکور نہیں ہے، کہ انبیاء پر سحر کا اثر بصورت عوارض جسمانی محال ہے، لہٰذا میں نہیں سمجھ سکتا، کہ ان آیات سے واقعہ سحر کی کس طرح تکذیب ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پہلی آیت میں یہ دیکھ کر کہ مخالفین نے آنحضرت ﷺ پر مسحور ہونے کی تہمت لگائی ہے، پس اگر واقعۂ سحر صحیح ہو، تو اس سے مخالفین رسول اللہ ﷺ کے اتہام کی تائید ہوگی، یہ لکھ مارا لیکن میں مخالفین کے مسحور کہنے کا مقصد اور اس اتہام کی تاریخ ذکر کر کے ثابت کر چکا ہوں کہ واقعۂ سحر سے ان کے اتہام کی کسی طرح تائید نہیں ہوتی، رہی دوسری اور تیسری آیت تو ان میں آنحضرت ﷺ سے جنون اور گمراہی کی نفی کی گئی ہے، اور ظاہر ہے کہ جنون کا تعلق عقل و دماغ سے اور گمراہی کا تعلق اعتقاد و علم سے ہے، اور میں ثابت کر چکا ہوں کہ سحر کی وجہ سے آنحضرت ﷺ کی عقل

شریف و دماغ عالی میں نہ کوئی فتور پیدا ہوا، اور نہ آپ کے اعتقادات وعلوم پر اس کا کوئی اثر پڑا تھا، لہٰذا ان آیات کے خلاف کوئی بات واقعۂ سحر میں نہیں ہے، پس ان آیات کو واقعۂ سحر کی تکذیب کے لئے پیش کرنا آپ ہی کہئے کہ حماقت ہے یا نہیں۔

''حق گو'' کا جدید قرآن

اس کے بعد میں ''حق گو'' صاحب سے پوچھوں گا کہ ''وَقَالَ الکٰفرون ان تتبعون الّا رجُلاً مسحورًا'' کس پارے کی آیت ہے، ہم نے قرآن کریم کے جتنے نسخے دیکھے ہیں، ان میں ''وَقَالَ الظٰلمُون'' ہے افسوس ہے کہ آپ کو اتنا بھی تعلق قرآن سے نہیں ہے، کہ اس کو صحیح لکھ یا پڑھ سکیں۔

''حق گو'' صاحب نے چوتھا عنوان یہ رکھا ہے۔

شیطان آنحضرت ﷺ کے دل و منہ میں جگہ پاتا ہے (نعوذ باللہ)

اور اس عنوان کے ماتحت لکھا ہے ''الم نشرح لك صدرك'' کی تفسیر میں شق صدر کی روایت حدیث پڑھو اور ''تلك الغرانیق العلی'' کی تفسیر جس کی تصدیق علمائے مستند کر رہے ہیں، پھر بہ طور طنز کے یہ بھی لکھا ہے۔

''مگر راوی نے ''ربِّ اشرح لی صدری'' کی دعائے موسیٰ میں حضرت موسیٰ کے شق صدر کی روایت بیان نہ کی۔''

''حق گو'' صاحب کا مطلب یہ ہے کہ شق صدر کی بعض روایتوں میں وارد ہوا ہے کہ فرشتہ نے آنحضرت ﷺ کا قلب مبارک چاک کر کے اس میں سے خون کی ایک پھٹکی نکالی، اور کہا ''یہ شیطان کا حصہ تھا'' لیکن اس روایت کی بنا پر مذکورہ بالا عنوان قائم کر کے حدیث سے بدظن کرنا ''حق گو'' صاحب کی کج فہمی یا ابلہ فریبی ہے،

اس لئے کہ صحیح مسلم کی جس روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں اس میں صراحۃً یہ بھی مذکور ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے، جب آنحضرت ﷺ بالکل کمسن اور بچوں کے ساتھ کھیلتے تھے، یعنی قبل از نبوت بلکہ قبل از بلوغ کا واقعہ ہے۔[1]

پس بچپن کے واقعہ کو نبوت کے بعد کا واقعہ ظاہر کرنا کتنی بڑی بددیانتی ہے، پھر یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کی فطرت میں خیر وشر نیکی و بدی اور تقویٰ و فجور کا مادہ ودیعت رکھا ہے، ارشاد ہے "وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰها فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا" اور فرمایا "وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ" اور چونکہ انبیاء بھی انسان ہی ہوتے ہیں، لہٰذا اصل فطرت انسانی کے تقاضا سے ان میں بھی ابتدائے عمر میں سب قوتیں موجود ہوتی ہیں، جو دوسرے انسانوں میں ہوتی ہیں، مگر چونکہ انبیاء علیہم السلام گمراہوں کو راہ پر لگانے، اور بدکاروں کو نیکوکار بنانے اور دلوں کی گندگیوں کو دور کرنے کے لئے مبعوث ہوتے ہیں، اس لئے بعثت بلکہ بلوغ سے پہلے ہی ان کے قلوب سے مادۂ فجور نکال کر پھینک دیا جاتا ہے، اور برائی کی طرف جو قوت مائل کرنے والی ہے، اس کو بالکل نیست ونابود کر دیا جاتا ہے۔

معجزۂ شق صدر

شق صدر والی روایت میں یہی بیان ہے کہ وہ مادہ جس کا خاصہ بدی کی جانب مائل کرنا ہے، اور جس کی وجہ سے شیطان کی مرضی کے موافق کام صادر ہوتے ہیں، اس مادہ کو آنحضرت ﷺ کے قلب مبارک سے نکال کر پھینک دیا گیا، اور نبوت بلکہ بلوغ سے بہت پہلے بچپن ہی میں قلب شریف کو شیطانی تصرفات اور شیطانی وساوس وخطرات سے مامون ومصون کر دیا گیا اور اصل فطرت انسانی کے لحاظ سے بدی کی طرف جو میلان ممکن تھا، اس کے دھبے دھو کر قلب مبارک کو صاف ستھرا اور آئینہ کی طرح روشن وشفاف بنا دیا گیا، یہ حدیث شق صدر کا روشن مفہوم ہے، جس سے

[1] مسلم: ۱/۱۹۲، شرح شفا: ۲/۲۰۲

صاف ظاہر ہے کہ حدیث آنحضرت ﷺ کے قلب مبارک کو شیطانی تصرفات سے بالکلیہ صاف و پاک ثابت کرنا چاہتی ہے، مگر "حق گو" کو حدیث کی دشمنی میں اس کا الٹا اثر نظر آتا ہے سچ ہے۔

ع　گل است سعدی و در چشم دشمنان خار است

"رب اشرح لی صدری" کی تفسیر میں راویوں کا موسیٰ علیہ السلام کے شق صدر کا ذکر نہ کرنا اس بات کی بین دلیل ہے کہ شق صدر آنحضرت ﷺ کی روایت جعلی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر جعلی ہوتی تو جہاں جہاں شرح صدر کا لفظ ہوتا، وہاں ایک ایک روایت بنالی جاتی، مگر چونکہ ایسا نہیں ہے بلکہ راوی واقعات کا پابند ہے، اس لئے آنحضرت ﷺ کے شق صدر کا ذکر کرتا ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے شق صدر کا ذکر نہیں کرتا کہ واقعہ یوں نہیں ہے۔

تلک الغرانیق العلی پر بحث

حدیث شق صدر کے بعد "تلك الغرايق العلى" والی جس روایت کی طرف "حق گو" نے اشارہ کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک بار سورۂ نجم کی تلاوت فرمائی جب "منوٰة الثالثة الاخرى" پر پہنچے تو کسی شیطان نے یہ کلمات شرارت سے بک دیئے "تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى" اس روایت کو غور سے پڑھئے، اور بتایئے کہ ان کو "حق گو" صاحب کے مدعا سے کیا تعلق ہے، اس میں یہ کہاں مذکور ہے کہ شیطان نے آنحضرت ﷺ کے دہن مبارک میں یہ کلمات ڈالے تھے پھر اس روایت کا حوالہ دیکر مذکورۂ بالا عنوان قائم کرنا صریح فریب کاری ہے یا نہیں، تلاوت قرآن کے وقت کفار و مشرکین کی اس قسم کی شرارتوں کا ذکر تو خود قرآن کریم میں موجود ہے "وَقَالَ الذين كفرُوا لا تسمعوا لهٰذا القرآن وَالغوا فيه لعلكم تغلبُون." یعنی کافروں نے کہا

کہ اس قرآن کو نہ سنو اور اس کی تلاوت کے وقت گڑبڑ مچاؤ، شور وغوغا کرو، شاید تم غالب آجاؤ، اسی مضمون کا ذکر اوپر والی حدیث میں بھی ہے۔

اس کے بعد سنئے کہ جن علماء نے اس روایت کی تصدیق کی ہے، وہ صرف اتنے مضمون کی تصدیق کرتے ہیں[1] باقی یہ مضمون کہ شیطان نے یہ کلمات آنحضرت ﷺ کی زبان پر سہواً یا نیند کی حالت میں جاری کرادیئے تو اس کا علماء نے سخت انکار کیا ہے، اور بڑے شد و مد سے اس کی تغلیظ وتکذیب کی ہے[2] مولوی شبلی صاحب نعمانی نے سیرۃ النبی جلد اول میں اس بحث کو کسی قدر تفصیل سے لکھا ہے۔ اس کا ماحصل وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوا 'حق گو' صاحب نے اپنے ناظرین کو سیرۃ النبی کا یہ مقام دیکھنے کا مشورہ دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بحث کو اس میں پڑھ چکے ہیں لیکن تعجب ہے کہ اس کے بعد ان کو سطور بالا لکھنے کی کیونکر جرأت ہوئی۔

"حق گو" صاحب نے پانچواں عنوان یوں ذکر کیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ مکر وخدع سے اپنے دشمنوں کو قتل کرادیتے تھے

اور اس سرخی کے نیچے کعب ابن الاشرف یہودی کے قتل کا واقعہ نقل کر کے لکھا ہے:

> "میرے نزدیک آنحضرت ﷺ کی ذات مبارک پر راوی نے ایک بدترین اتہام لگایا ہے، یقیناً نہ آپ اس قتل کے محرک تھے، نہ آپ کو اس کا علم تھا، کعب کو اس کے کسی عرب دشمن نے اپنے ذاتی عناد کی وجہ سے یا اس کی بعض بدکرداریوں کی پاداش میں قتل کر دیا ہوگا، اور چونکہ وہ

[1] فتح الباری: ۳۰۷/۸، شرح شفا: ۳۳۵/۲

[2] فتح: ۳۰۷/۸، شرح شفا: ۳۳۵/۲، ناسخ و منسوخ ص ۱۹۰، ۱۹۱ وغیرہ

آنحضرت ﷺ کی نسبت فتنہ انگیزی کر رہا تھا، اس لئے دشمنانِ دین نے قتل کی تہمت آپ کے سر لگادی۔''

''حق گو'' صاحب اگر اپنے اس بیان پر کوئی کمزور سے کمزور تاریخی شہادت بھی پیش کر دیتے تو ہم کو ان سے کوئی وجہ اختلاف نہ تھی، لیکن افسوس ہے کہ وہ جو کچھ کہتے ہیں، بے دلیل اور بے ثبوت، پھر ہم کو حیرت ہے کہ جب وہ کعب کو بدکردار تسلیم کرتے ہیں، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ فتنہ انگیز بھی تھا، تو ایسے بدکرداروں اور فتنہ انگیزوں کے قتل سے آنحضرت ﷺ کی ذات مبارک پر کون سا اعتراض پڑسکتا ہے، کیا مہذب سے مہذب حکومتیں فتنہ انگیزوں کے ساتھ یہی برتاؤ نہیں کیا کرتیں؟ کیا قرآن میں ''الفتنة اَشَدُّ مِنَ الْقَتْل'' یعنی فتنہ انگیزی کو قتل سے زیادہ سخت اور برا نہیں فرمایا ہے، کیا قرآن میں فتنہ پردازوں کی نسبت یہ حکم نہیں ہے، ''وقاتلوھم حتی لا تکون فتنة'' یعنی ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے، کیا کعب وہی شخص نہیں ہے جس کی بابت مورخین یک زبان ہو کر بیان کرتے ہیں کہ وہ بدر کے مشرکین مقتولین کے نہایت پردرد مرثیے لکھ کر مکہ لے گیا، اور مشرکین مکہ کو انتقام لینے کے لئے برانگیختہ کیا[1] اور حرم کا پردہ پکڑوا کر اس کے لئے معاہدہ کرایا[2] قصیدوں میں آنحضرت ﷺ کی خوب توہین کی[3] مسلمان شریف خاتونوں کا نام لے کر اظہار تعشق کیا اور ان کی بے حرمتی کی[4] آنحضرت ﷺ کو خفیہ قتل کرا دینے کی سازش کی[5] اور کفار قریش وغیرہ کو آنحضرت ﷺ کے قتل کے لئے ابھارا[6] اور آنحضرت ﷺ کی دعوت کر کے کچھ لوگوں کو متعین کر دیا، کہ جب آپ تشریف لائیں، تو دھوکے سے آپ کو ہلاک کر دیں[7] اور کیا کعب اس قوم کا رئیس و سردار نہیں

---

[1] سیرۃ ابن ہشام ج۲ — [2] فتح الباری: ص ۲۳۷، خمیس: ص ۵۱۷

[3] ابوداؤد، ترمذی، فتح: ص ۲۳۶ — [4] فتح الباری: ص ۲۳۶

[5] تاریخ یعقوبی: ص ۱۲ — [6] ابن سعد ابوداؤد: ۲۱/۲

[7] فتح: ص ۲۳۷

ہے جس نے خود انصار کے دو قبیلوں اوس وخزرج کو لڑا کر اہل اسلام کی بربادی کا منظر اپنی آنکھوں سے دیکھنا چاہا تھا[1] پھر اگر ایسے ننگ انسانیت وجود سے زمین پاک کر دی گئی، تو اس میں کیا قباحت ہے، کعب صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا دشمن نہیں تھا، بلکہ تمام انصار اور کفار قریش کا بھی دشمن تھا، اس نے اپنے خبث بطن سے سب کو عذاب میں مبتلا کر رکھا تھا پس اس کو زندہ رہنے دینا ہی بڑا ظلم تھا، نہ کہ اس کا قتل کر دینا۔

اس روایت پر ''حق گو'' صاحب کی جرح اور اس کا جواب

اس کے بعد ''حق گو'' صاحب اس واقعہ کی روایت پر جرح کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

> ''اوّل سوال تو یہ ہے کہ محمد بن مسلمہ (قاتل کعب مذکور) کون شخص تھے اگر صحابی تھے اور یقیناً جیسا کہ روایت سے ظاہر ہے کہ صحابی تھے تو خود ان کی روایت ہم تک براہ راست بغیر ایک دوسرے صحابی کی سند کے کیوں نہیں پہنچی، کیوں حضرت جابر کو بیچ میں ڈالا گیا۔''

سبحان اللہ کیا جرح ہے، اولاً تو ہم ''حق گو'' صاحب کو بتانا چاہتے ہیں، کہ یہ محمد بن مسلمہ کی روایت نہیں ہے، بلکہ ان کا ایک فعل اور ایک واقعہ ہے، جس کو حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے، اور اس واقعہ کے وقت حضرت جابر رضی اللہ عنہ خود موجود تھے، بہتر ہوگا کہ آپ صحیحین پر ایک نگاہ پھر ڈال لیجئے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ محمد بن مسلمہ کا بیان نہیں نقل کر رہے ہیں، دوسرے اگر بالفرض حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کا بیان ہی نقل کیا ہوتا، تو اس میں کیا قباحت تھی، حضرت جابر رضی اللہ عنہ سن میں محمد بن مسلمہ سے بہت چھوٹے تھے، اور کمسن صحابہ رضی اللہ عنہم بڑی عمر والے صحابہ رضی اللہ عنہم سے برابر روایت کرتے ہیں، اور صحابہ پر کیا موقوف ہے، آج بھی ایک مشہور

---

[1] اصابہ: ۱/۸۸

استاذ کے قدیم و معمر شاگردوں سے اس کے نوجوان اور کمسن شاگردوں کے پڑھنے کی صدہا نظیریں موجود ہیں، پس اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ باجود شاگرد رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کے محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد بھی ہو سکتے ہیں، اور چونکہ محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ۳۵ سال پہلے فوت ہوئے، اس لئے عمرو بن دینار ان سے براہ راست اس کو نہ سن سکے، بلکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس کی روایت کی، محمد بن مسلمہ کی وفات ۴۳ھ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وفات ۷۸ھ میں ہوئی۔[1] پس ''حق گو'' صاحب کا محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے پہلے وفات پانے کا انکار کرنا جہالت اور بے خبری ہے، اور اگر ''حق گو'' صاحب کا یہ خیال ہے کہ اس واقعہ کو حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کیوں بیان کیا، محمد بن مسلمہ کو بیان کرنا چاہئے تو میں ان سے پوچھوں گا کہ یہ کہاں کا اصول ہے، کہ جو واقعہ جس شخص سے تعلق رکھتا ہو اس کو وہی شخص بیان کرے تو قبول کیا جائے گا، ورنہ نہیں، اگر ''حق گو'' صاحب کا یہی اصول ہے تو پھر ان کے نزدیک سارا ذخیرہ تاریخ نامعتبر اور بے کار ہوگا، اس لئے کہ عموماً تاریخوں میں جن اقوام و اشخاص کے حالات لکھے گئے ہیں وہ خود ان کے بیان کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ دوسرے دیکھنے والوں کے بیانات ہیں، بہرحال یہ نہایت لغو جرح ہے، جس سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، خصوصاً جب کہ یہ واقعہ دوسرے طریق سے بھی ثابت ہے، چنانچہ حاکم نے مستدرک میں اس کو محمد بن ابی عبس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ذکر کیا ہے، حضرت ابو عبس بھی مذکور کے قتل میں شریک تھے، یہ محمد بن ابی عبس انہی کے لڑکے ہیں، اور ابوداؤد و ترمذی نے عبداللہ بن مالک کی روایت سے بھی ذکر کیا ہے، اس کے علاوہ اور طریقوں سے بھی یہ واقعہ مروی ہے۔

''حق گو'' صاحب کی دوسری جرح

اس کے بعد ''حق گو'' صاحب لکھتے ہیں:

---

[1] زرقانی: ۲/۸، تذکرۃ الحفاظ

"دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ محمد بن مسلمہ پیدائشی مسلمان تھے، یا خود ایمان لائے تھے، بہرصورت ان کا آنحضرت کا ہمنام ہونا عجب معنی رکھتا ہے، کیوں کہ عرب میں آنحضرت ﷺ سے پہلے محمد کسی کا نام نہیں رکھا گیا، اور عرصہ تک آنحضرت کے اسم مبارک پر لوگ فرط ادب سے نام رکھنا جائز نہ رکھتے تھے۔"

جواب: "حق گو" صاحب کی قلت معلومات کا یہ حال ہے کہ وہ حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کا کچھ حال نہیں جانتے، پہلے سوال میں بھی انہوں نے اس سے بے علمی کا اظہار کیا ہے، اور اس سوال میں بھی، حالانکہ محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ بہت مشہور صحابی ہیں، اور وہ آنحضرت ﷺ کے قدوم مدینہ سے پہلے حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر ایمان لا چکے تھے،[1] بعثت سے ۲۲ سال پہلے پیدا ہوئے، اور ۴۳ھ میں وفات پائی۔[2]

بے علمی کا دوسرا مظاہرہ

ان کا یہ لکھنا ہے کہ:

"عرب میں آنحضرت ﷺ سے پہلے کسی کا نام محمد نہیں رکھا گیا۔"

حالانکہ آنحضرت ﷺ کی ولادت شریفہ سے کچھ پہلے بیس آدمیوں کا محمد نام رکھا گیا، اور ولادت کے بعد بھی یہ نام رکھا گیا، جن میں ایک محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ بھی ہیں[3] ہاں یہ صحیح ہے کہ ابتدائے آفرینش عالم سے لے کر ولادت شریفہ سے کچھ پہلے تک کسی کا یہ نام نہیں رکھا گیا لیکن جب عرب میں خبر مشہور ہوئی کہ نبی آخرالزماں کا زمانہ اب قریب ہے، اور ان کا نام محمد (ﷺ) ہوگا، تو بہت سے لوگوں نے اس توقع میں کہ شاید یہ دولت ہمارے ہی حصہ میں آئے اپنے لڑکوں کو اس نام سے موسوم

[1] مستدرك حاكم: ص ٤ [2] زرقاني: ٨/٢ [3] فتح الباري: ٣٥٨/٦

کیا۔[1]

''حق گو'' صاحب کا یہ کہنا کہ۔

''عرصہ تک فرط ادب سے یہ نام نہیں رکھا جاتا تھا''

بالکل صحیح ہے مگر یہ آپ کے مبعوث ہونے کے بعد کا واقعہ ہے، اور حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کا یہ نام بعثت سے پہلے رکھا گیا ہے، باقی اس کے ثبوت ہونے میں صحیح مسلم کی جو حدیث انہوں نے نقل کی ہے، وہ ان کے مدعا کے خلاف ہے، اس لئے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً اجازت دی ہے کہ میرا نام رکھو مگر میری کنیت نہ رکھو۔

''حق گو'' صاحب کی تاریخ دانی

اس کے بعد ''حق گو'' صاحب لکھتے ہیں:

''کعب کا واقعہ قتل بدر کے بعد پیش آیا یا بقول شبلی ۳ھ شوال میں کعب بنی نضیر کا سردار تھا بنی نضیر سے آپ کی اس وقت کوئی مخالفت نہ تھی، نضیر کی عہد شکنی کا واقعہ جنگ احد کے بعد کا ہے، جب کہ بنی نضیر نے دو مسلمانوں کو دھوکے سے قتل کر دیا تھا، اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس خون بہا لینے کے لئے گئے، تو انہوں نے آپ کے قتل کی سازش کی، اس کے بعد وہ لوگ جلاوطن کر دیئے گئے، اگر کعب کا واقعہ بدر کے بعد کا ہے، تو بنی نضیر نے فوراً عہد شکنی کیوں نہیں کر لی۔''

مجھے حیرت ہے کہ جس شخص کے معلومات کا یہ حال ہو وہ کسی علمی مسئلہ پر قلم اٹھانے کی کس طرح جرأت کرتا ہے، شبلی نے کہیں یہ نہیں لکھا ہے، کہ کعب شوال ۳ھ میں قتل ہوا بلکہ انہوں نے ربیع الاول ۳ھ لکھا ہے، کعب بنی نضیر کا سردار کیا

[1] فتح الباری: ٦/٣٥٨

معنی وہ اس قبیلہ ہی سے نہ تھا، یہ بھی غلط ہے کہ بنی نضیر سے آپ کی اس وقت کوئی مخالفت نہ تھی، اس لئے کہ ابوداؤ (جلد۲ صفحہ۱۲۲) زرقانی (جلد۲ صفحہ۸۱) اور فتح الباری (جلد۷ صفحہ۲۳۲) میں بسند صحیح مذکور ہے کہ قریش نے بدر کے بعد بنی نضیر کو آنحضرت ﷺ کی مخالفت پر ابھارا، اور بنونضیر نے بدعہدی اور پیمان شکنی کا عزم مصمم کر کے آنحضرت ﷺ کے پاس ایک پیام بھی بھیجا، جس کا منشا دھوکے سے آپ کو قتل کر دینا تھا، اس سازش کا ذکر سیرۃ النبی (جلد۱ صفحہ۲۷۲) میں بھی ہے، یہ تین باتیں میں نے نمونہ کے طور پر لکھ دی ہیں، ورنہ ''حق گو'' صاحب نے انہی چند سطروں میں اور غلط بیانیاں بھی کی ہیں۔

کعب بن الاشرف کے قتل کا سبب

اس کے بعد میں ''حق گو'' صاحب کو بتانا چاہتا ہوں کہ کعب کے قتل کا واقعہ بنی نضیر کی دشمنی وعداوت کی بنا پر پیش نہیں آیا تھا، بلکہ خود اس کی ذاتی فتنہ پردازیاں اور بدمعاشیاں اس کا سبب تھیں، جیسا کہ میں لکھ چکا ہوں، اور خود آپ کو بھی اس کے ناپاک، فتنہ پرداز اور فتنہ انگیز ہونے کا اقرار ہے، پس گردن زدنی ہونے کے اتنے اسباب کو ناکافی سمجھ کر بنونضیر کی مخالفت کا تلاش کرنا اور اس کے نہ ملنے پر اس واقعہ کا انکار کر دینا کیا سراسر حماقت نہیں ہے؟

پھر ''حق گو'' صاحب نے اتنا بھی نہ سمجھا کہ اگر کعب کے قتل کا سبب یہ ہوتا کہ وہ بنونضیر سے تھا، اور بنونضیر نے آنحضرت ﷺ کی مخالفت کی ہے، تو اس صورت میں حی بن اخطب، کنانہ اور سلام رؤسائے نضیر قتل کرائے جاتے، نہ کہ کعب، جو کہ نضیری نہ تھا، بلکہ عربی النسل طائی تھا۔

بنونضیر کی جلاوطنی کس سنہ میں ہوئی

اس کے بعد میں ''حق گو'' صاحب کو یہ بھی بتا دوں کہ بنونضیر کی عہد شکنی اور

جلاوطنی کا زمانہ اگرچہ بعض لوگوں نے جنگ احد کے بعد بتایا ہے لیکن قوی اور زیادہ مستحکم قول یہ ہے کہ ان کی جلاوطنی کا قصہ غزوۂ بدر کے چھ مہینے بعد پیش آیا، زرقانی نے شرح مواہب (جلد۲صفحہ۸۰) میں اسی کو قوی ثابت کیا ہے، اور حاکم کی مستدرک میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں اس کی تصریح ہے، اور بخاری میں بروایت زہری اسی کو پہلے ذکر کیا ہے، اور ابوداؤد والی روایت مذکورۂ بالا سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اور ابن مردویہ وعبد بن حمید کی ایک روایت صحیحہ بھی اس کی مؤید ہے خلاصۂ کلام یہ کہ اولاً تو راجح اور قوی قول کی بنا پر بنونضیر کی جلاوطنی وعہد شکنی کا واقعہ غزوہ بدر کے چھ ماہ بعد پیش آیا، اور اگر غزوۂ احد کے بعد بھی پیش آیا ہو تو اس سے کعب کا واقعہ قتل کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ اس کے قتل کا سبب بنو نضیر کی پیمان شکنی نہ تھی، ''حق گو'' صاحب نے اس کے علاوہ اور بھی کئی تاریخی غلطیاں کی ہیں جن سے ہم بخوف طوالت اغماض کرتے ہیں۔

خلفائے بنوامیہ و بنی عباس پر تبرابازی

اس کے بعد فرماتے ہیں:

> ''میرے نزدیک یہ اتہام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر محض اس لئے لگایا گیا ہے کہ خلفائے بنی امیہ و بنی عباس بلکہ ان کے بعد رؤساء والیانِ ملک کو اپنے اپنے مخالف کو دھوکے سے قتل کرا دینے کے لئے سنت رسول کی ایک سند ہاتھ آ جائے۔''

ہم کو ''حق گو'' صاحب کی اس بدحواسی کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ کبھی تو وہ یہ لکھتے ہیں کہ حدیث کی اشاعت عباسیوں کی خلافت میں ہوئی (دیکھو صفحہ۴) اور یہاں یہ ظاہر کیا کہ خلفائے بنی امیہ ہی کے زمانہ میں حدیث شائع ہو چکی تھی، اور اس کے ساتھ ہم کو ان کی مسلم دشمنی وقوم کشی اور مغرب زدگی و یورپ پرستی پر بھی بے حد

حیرت ہے نہیں معلوم ''حق گو'' صاحب کس قسم کے مسلمان ہیں کہ خلفائے بنی امیہ و بنی عباس کو بلا استثناء نفس پرور خواہش پرست اور خونخوار و دغا باز قرار دیتے ہوئے ان کو شرم نہیں آتی، نہ علمائے محدثین کو ''نفس پروروں'' اور ''خونخواروں'' کا معین و مدد گار کہتے ہوئے ذرا حیاد امنگیر ہوتی ''حق گو'' صاحب نے اس حدیث کے وضع کی ایک علت پیدا تو کی لیکن میرا دعویٰ ہے کہ وہ اور ان کے اعوان و انصار کسی خلیفہ یا والی ملک کا کوئی ایسا واقعہ نہیں دکھا سکتے کہ اس نے کسی دشمن کو دھوکے سے قتل کرا کے اس حدیث سے حجت پکڑی ہو۔

اس کے بعد ''حق گو'' صاحب سے پوچھتا ہوں کہ اگر ان کے خیال میں اس حدیث کے وضع کرنے سے یہ مقصود تھا، تو ذیل کی حدیثیں کیوں ''وضع'' کی گئیں۔

❶ جو شخص کسی معاہد کو بے وجہ قتل کر دے، تو اس پر جنت حرام ہے، اس کو جنت کی ہوا بھی نہ لگے گی۔[1]

❷ ہر عہد شکن کے لئے قیامت میں اس کی بد عہدی کا ایک جھنڈا گاڑا جائے گا جس سے اس کی پیمان شکنی کو رسوا کیا جائے گا۔[2]

❸ فتح مکہ کے دن ابوسفیان اور ان کی بی بی ہندہ کو جس نے عم رسول حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کا کلیجہ چبایا تھا، معافی دینا، اور نیز یہ اعلان کر دینا کہ جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے، اس کے لئے بھی امن کی ذمہ داری ہے۔[3]

اس قسم کی صدہا احادیث اور واقعات جو کتب احادیث میں مذکور ہیں، آخر وہ کس لئے وضع کئے گئے، ''حق گو'' صاحب ہوش کی بات کیجئے، عقل سے اتنی بیگانگی اچھی نہیں۔

''حق گو'' صاحب نے چھٹا عنوان یوں قائم کیا ہے۔

---

[1] بخاری، ابو داؤد، نسائی [2] بخاری وغیرہ [3] فتح الباری، ج ۸

آنحضرت ﷺ کا عکل وعرینہ کی قوم سے نہایت عذاب اور بے دردی سے انتقام لینا

اوائل صدی کے مسلمانوں پر حملہ

اس عنوان کے ماتحت اپنی مسلم دشمنی کا ثبوت دیتے ہوئے مسلمان قوم اور وہ بھی اوائل صدی ہجری کے مسلمانوں کی شان میں یوں قصیدہ خوانی کی ہے:

"اوائل صدی ہجری کے مسلمانوں میں بکثرت جنگ وفتوحات و خونریزی سے یہ ذہنیت پیدا ہوگئی تھی، کہ کسی شخص کے شرف و بزرگی کے لئے نہایت ضروری ہے، کہ وہ حد درجہ جنگ جو سنگ دل اور شہوت راں ہو، اسی ذہنیت میں ہماری حدیثیں وضع کی گئی ہیں اور راویوں کو آنحضرت کو اس رنگ میں دکھلانے میں خاص مزہ آتا ہے۔"

مجھے سخت حیرت ہے کہ ایک مدعی اسلام جس کو متبع قرآن اور حقیقی مسلم ہونے کے دعویٰ کے ساتھ تاریخ کی پوری واقفیت کا بھی دعویٰ ہے، اس کے قلم سے مذکورہ بالا الفاظ کس طرح نکلے، حالانکہ اسلام کا ایک دشمن بھی اگر وہ شریف ہو تو ان کے لکھنے سے اس لئے پرہیز کرے گا کہ اس میں اس کے علم و واقفیت، اس کے انصاف و دیانت اور اس کی صداقت و راستی کی سخت توہین ہے، اوائل صدی ہجری کے مسلمانوں سے اگر صحابہ رضی اللہ عنہم مراد ہیں تو "حق گو" صاحب کو اپنے ایمان کی خیر منانی چاہئے، اس لئے کہ ان کے اس رافضیانہ حملہ کی زد حدیث پر نہیں، بلکہ براہ راست قرآن کریم پر پڑتی ہے، صحابہ رضی اللہ عنہم کی جو مدح سرائی قرآن کریم میں کی گئی ہے، اس سے کوئی واقف قرآن بے خبر نہیں ہے، اور اگر تابعین واتباع تابعین مراد ہیں، تو یہ ان کی جہالت اور تاریخ سے ناواقفیت ہے، تاریخیں شاہد ہیں کہ ان کا دامن اخلاق

ان گندگیوں سے پاک تھا، بعض بعض افراد اگر ان بداخلاقیوں کے مرتکب ہوں تو ان کی وجہ سے پوری جماعت کو متہم کرنا صریح ظلم ہے، اگر ''حق گو'' صاحب کہیں کہ میں ساری قوم کو متہم نہیں کرتا، بلکہ ان میں بعض ہی افراد کی ذہنیت خراب ہوئی اور انہی نے حدیثیں وضع کیں، تو میں کہوں گا کہ یہ بات نہایت بعید از قیاس ہے، کہ چند سنگدل اور شہوت ران اشخاص ایک بات رسول پاک ﷺ پر افتراء کریں، اور اہل علم وصلاح کی جماعت اس کو قبول وتسلیم کرلے، حالانکہ اس جماعت کا اصول یہ ہے کہ جس کی پابندی شریعت یا راست بازی میں ادنیٰ اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کی روایتوں کو قبول نہیں کرتی، کتب جرح وتعدیل میں اس کی صدہا مثالیں موجود ہیں۔

کیا یہ قرآن کا انکار نہیں ہے؟

پھر غور تو کیجیے، کہ قرآن میں امت محمدیہ کو خیر الامم کا لقب عطا کیا گیا، اس کا امتیازی وصف نیکی کا حکم دینا، برائی سے روکنا بتایا گیا ہے لیکن اگر اوائل صدی ہجری ہی کے مسلمان جنگ جو، سنگ دل اور شہوت ران تھے، اور ان اوصاف رذیلہ کو محبوب بنانے کے لئے رسول پاک ﷺ کو بھی ان اوصاف سے متہم کرتے تھے، تو مجھے ''حق گو'' صاحب بتائیں، کہ اس قوم کو خیر الامم کا لقب دینا کیونکر جائز ہوسکتا ہے، اور وہ نیکی کی بات بتانے والی اور برائی سے روکنے والی کیسے ہوسکتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ''حق گو'' صاحب ظاہر میں اگرچہ صرف حدیثوں کے منکر ہیں، مگر درپردہ قرآن کے بھی سخت مخالف ہیں۔

دشمنان اسلام کی بدگوئیوں کی صدائے بازگشت

اس کے بعد مسلمانوں کے آقا ومولی ﷺ کی شان عالی میں دشمنان اسلام نے جو گستاخیاں کی ہیں ''حق گو'' صاحب انکا اعادہ کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک جملہ علمائے اسلام تو افتراء پرداز شہوت پرست اور عظمت وحرمت رسول اللہ

ﷺ کے احساس سے بے بہرہ تھے، لیکن ان کے یورپین مقتدا اور پیشوا بالکل سچے اور معصوم ہیں فرماتے ہیں:

''اس میں شک نہیں کہ اگر حدیث کی روایتوں کو صحیح مان لیا جائے تو آنحضرت باوصف اس کے کہ سن رسیدہ تھے، اور اپنی ساری جوانی کو ایک بوڑھی بیوہ کے ساتھ گزار چکے تھے (۱) ایک رات میں اپنی تمام بیویوں کے پاس ہو آتے تھے (۲) ہمیشہ خوبصورت عورتوں کو نکاح میں لانے کے خواہش مند رہتے تھے (۳) جو بیوی جوانی سے ڈھل چکی ہوتیں، ان کو آپ طلاق دینے پر تیار ہو جاتے (۴) کسی اجنبی عورت کا حسن دیکھ کر بے قرار ہو جاتے اور گھر پر آکر اپنی بیوی سے جو سامنے آجاتی، اگرچہ وہ کام کاج میں مشغول ہوتی حاجت برآری کر لیتے (۵) خلاف وقت اپنی بیویوں کے پاس چلے جاتے اور اس پر بیویوں میں خوب جھگڑا ہوتا۔''

ہمارے ناظرین اس اقتباس کو اپنی طبیعت پر جبر کر کے پڑھیں، اور انصاف سے کہیں کہ کیا ''حق گو'' صاحب نے بد باطن عیسائیوں اور کمینہ فطرت آریوں کی ہو بہو نقل نہیں اتاری ہے، ہاں اگر فرق ہے تو یہ کہ عیسائی اور آریہ ایک حد تک معذور ہیں، اس لئے کہ ان کو اسلامی لٹریچر سے واقفیت بہت کم اور ان کے مذہبی معلومات نہایت محدود اور صحیح و غلط کی تمیز یکسر مفقود ہے، دوسرے وہ اپنی تیرہ درونی اور اس بغض وعداوت کی وجہ سے بھی جو ان کو اسلام و داعی اسلام علیہ السلام سے ہے، جھوٹ بولنے اور بے سروپا الزام تراشنے اور آنحضرت ﷺ کی شان میں دریدہ دہنی کرنے پر مجبور ہیں، اور ''حق گو'' صاحب اسلام کے مدعی اسلامی معلومات کا خزانہ اور اسلام و داعی اسلام علیہ السلام کے ''جاں نثار'' ہیں اس لئے وہ کسی طرح معذور نہیں ہیں۔

افسوس

گر مسلمانی ہمیں است کہ حق گو دارد
دے اگر در پس امروز بود فردائے

''حق گو'' اپنی اصل شکل میں

''حق گو'' صاحب اپنی زبان سے چاہے جو کچھ کہیں مگر اقتباس مذکورہ بالا ان کے دلی جذبات کی صاف پردہ دری کر رہا ہے، اور ہر چند کہ انہوں نے ہوشیاری سے اپنا گناہ حدیثوں اور ان کے راویوں کے سر تھوپ دیا ہے لیکن جب ہم دیکھتے ہیں، کہ جو الزامات انہوں نے قائم کئے ہیں ان میں سے اکثر کا کوئی نشان حدیث میں نہیں ہے، تو صاف کھل جاتا ہے کہ حقیقت میں تو ان کو اپنے عیسائی اور آریہ دوستوں کی ہمنوائی اور ان کی رضا جوئی مقصود تھی، لیکن ان باتوں کو اپنے نام سے لکھنے کی جرأت نہیں ہوئی، تو جھوٹ موٹ حدیثوں کے نام سے ان کو لکھ دیا۔

''حق گو'' کو چیلنج

اگر ''حق گو'' صاحب کو ہماری بات سے انکار ہو تو ہم ان کو چیلنج دیتے ہیں کہ انہوں نے الزامات نمبر ۲، ۳، ۴، ۵ کے لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا حوالہ دیا ہے، لہٰذا وہ کتب احادیث سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ان روایات کو نقل کر کے ان کے لفظی ترجمہ کے ساتھ بلا کسی تحریف کے شائع کر دیں۔

گستاخانہ اعتراضات کا دندان شکن جواب

میں تسلیم کرتا ہوں کہ حضرت جویریہ اور حضرت صفیہ رضی اللہ عنہما سے آپ نے نکاح کیا، اور یہ بیبیاں بے شبہہ خوبصورت بھی تھیں لیکن روایات میں یہ تو کہیں بھی مذکور نہیں ہے کہ آپ نے معاذ اللہ ان کے حسن پر فریفتہ ہو کر نکاح کیا، بلکہ اس کے برخلاف روایات میں بصراحت مذکور ہے کہ حضرت جویریہ رضی اللہ عنہا نے اپنے باپ سے

خود ہی آنحضرت ﷺ کی خدمت میں رہنے کی خواہش ظاہر کی[1] اور حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کا واقعہ یہ ہے، کہ وہ رئیس بنی نضیر حی بن اخطب کی بیٹی تھیں جب وہ گرفتار ہوکر آئیں تو آنحضرت ﷺ کو خیال ہوا کہ اگر یہ کسی کی باندی اور کنیز بنادی گئیں، تو اس کو اپنی سخت بے عزتی سمجھیں گی، اس لئے ان کو نکاح کا پیغام دیا، انہوں نے منظور کر لیا۔

اس سلسلہ میں آپ نے عمرہ بنت جون کا نام بھی لیا ہے، حالانکہ ان کے قصہ میں بھی بصراحت مذکور ہے کہ ان کے باپ نے خود بارگاہ نبوی میں حاضر ہوکر درخواست کی کہ آپ میری لڑکی سے نکاح کر لیجئے اور یہ بھی ظاہر کیا کہ لڑکی بھی یہ شرف حاصل کرنے کی آرزو مند ہے۔[2] اس تفصیل سے ظاہر ہوگیا کہ ''حق گو'' صاحب کے الزام نمبر۲ کی کوئی بنیاد حدیثوں میں نہیں ہے، بلکہ اس کو انہوں نے محض اپنی جہالت کی بنا پر یا اپنے غیر مسلم دوستوں کی تقلید وحمایت میں لکھ دیا ہے۔

یہی حال الزام نمبر۳ کا بھی ہے، حدیثوں میں صرف اتنا مذکور ہے کہ حضرت سودہ رضی اللہ عنہا جب بوڑھی ہوئیں، تو انہوں نے خود آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ آپ میرے لئے باری مقرر نہ کیجئے میں اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ کرتی ہوں، حضور ﷺ نے ان کی یہ درخواست قبول فرمائی۔[3] صحیح روایتوں میں اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، پھر یہ قصہ بھی تنہا حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ پیش آیا، پس معلوم نہیں کہ ''حق گو'' صاحب کو کیا عناد ہے کہ انہوں نے ایک بے بنیاد الزام تراش لیا اور اس کو ایسے الفاظ میں لکھا کہ جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ ایسا واقعہ اکثر ہوتا رہتا تھا۔ (توبہ توبہ)

اور یہی کیفیت الزم نمبر۴ کی بھی ہے، کتب حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے

---

[1] اصابہ حالات جویریہ اور سیرۃ النبی شبلی

[2] فتح الباری: ۲۸۷/۵ [3] مسلم: ۴۷۳/۱، بخاری: ۷۸۵/۲

اس مضمون کی کوئی روایت ہی نہیں ہے، حضرت جابر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے البتہ ایک روایت ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے لوگوں کو یہ تعلیم دی ہے، کہ جب تم کسی عورت کو دیکھو اور تمہارے دل میں کوئی وسوسہ پیدا ہو جائے تو اپنی بی بی کے پاس چلے جایا کرو، اس وسوسہ کا علاج ہو جائے گا، لیکن اس روایت میں کسی عورت کے حسن کو دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بے قرار ہو جانا معاذ اللہ مذکور نہیں ہے، اگر ''حق گو'' صاحب نے کسی عناد کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس شان میں یہ گستاخی نہیں کی ہے، تو کیا وہ کسی روایت میں مذکورۂ بالا بے ہودہ الفاظ دکھا سکتے ہیں۔

اور یہی نوعیت پانچویں الزام کی ہے، ''حق گو'' صاحب نے اس الزام میں حضرت زینب اور حفصہ و ماریہ رضی اللہ عنہن کے واقعات کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ حدیثوں سے یہ واقعات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتے، حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا سرے سے کوئی ایسا واقعہ مذکور ہی نہیں ہے، اور حفصہ اور ماریہ رضی اللہ عنہما کا جو قصہ دشمنان اسلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت شان کے لئے ذکر کیا کرتے ہیں اس کا بھی صحیح روایات میں کوئی نشان موجود نہیں، چنانچہ صحاح ستہ جو حدیث کے صحیح و مستندترین مجموعے ہیں، ان میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی باری میں حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا کے پاس جانے کا کسی جگہ اشارہ تک نہیں ہے، اور طبری وغیرہ کی بعض روایات میں جو قصہ مذکور ہے، اس کی نسبت عینی شرح بخاری (جلد۹ صفحہ۵۴۸)، نووی شرح مسلم (جلد۱ صفحہ۴۷۹) میں مصرح ہے، کہ ''ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کا یہ قصہ کسی صحیح طریقہ سے وارد نہیں ہوا'' اور یہی بات قاضی عیاض نے بھی شرح مسلم میں کہی ہے[1] اور زمانہ حال کے نامور مورخ شبلی نعمانی کی بھی یہی تحقیق ہے، پس ایسی ناقابل اعتبار روایات کو دکھا کر جن کو حدیثوں کے ماننے والے خود کمزور اور بے اصل بتا رہے ہیں، سارے ذخیرہ احادیث کی نسبت بدگمانی پھیلانا کہاں کی دیانت ہے۔

---

[1] نووی: ۴۷۹/۱

اس مختصر بیان سے آپ نے اچھی طرح سمجھ لیا ہوگا، کہ ''حق گو'' صاحب کے چار الزامات تو بالکل بے بنیاد اور محض اتہام ہیں، اب رہی ان کی پہلی بات تو وہ بلا شبہہ حدیث سے ثابت ہے لیکن اس کو شہوت پرستی کہنا انتہائی نادانی اور پرلے درجہ کے بے انصافی ہے، افسوس ہے کہ ''حق گو'' نے الفاظ تو ضرور رٹ لئے ہیں، لیکن ان کے معانی سے قطعاً بے خبر ہیں، حیرت ہے کہ ان کو آج تک یہ خبر ہی نہیں کہ جائز محل میں جائز طریق پر طبعی خواہش کا پورا کرنا شہوت پرستی نہیں کہلاتا ہے، ورنہ پھر ''حق گو'' صاحب کے قول پر تو کوئی انسان شہوت پرستی سے خالی نہیں ہوسکتا۔

قرآن کریم نے بی بی اور کنیز سے حاجت برآری کی صریح اجازت دے کر یہ فرمایا ہے کہ بی بیوں اور کنیزں کے ساتھ خواہش پوری کرنے میں کوئی ملامت والزام نہیں ہے، لیکن ''حق گو'' صاحب کے نزدیک اس صورت میں بھی الزام ہے، کہیے ''حق گو'' صاحب کیا آپ حدیثوں کا انکار کر کے قرآن میں بھی اصلاح دینے لگے، کیا قرآن قریم کی ان آیتوں کے اطلاق وعموم سے یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ اگر متعدد بیبیاں ہوں، اوران سب کے پاس ایک ہی دن میں ہوآئے تو بھی ملامت نہیں ہے؟

پھر ''حق گو'' صاحب نے یہ بھی خیال نہ کیا کہ قرآن نے ہر مؤمن کے لئے چار چار عورتوں سے نکاح کرنے کی صراحۃً اجازت دی ہے اور ہر عورت کے لئے علیحدہ علیحدہ باری مقرر کرنے کا کوئی حکم بیان نہیں کیا ہے، پس اگر کوئی شخص چار عورتوں سے نکاح کر کے سب کے پاس ایک ہی شب میں چلا جائے تو وہ قرآنی حکم کی رو سے شہوت پرست کہلائے گا یا نہیں، اگر ''حق گو'' صاحب کہیں کہ وہ شہوت پرست ہے، تو مہربانی کر کے وہ مجھے بتائیں کہ یہ حکم قرآن کی کس آیت میں مذکور ہے، اور جب کہ قرآن نے باری کا مسئلہ بیان نہیں کیا تو شخص مذکور شہوت پرست کیوں کہا جائے گا، اور اگر ''حق گو'' صاحب کہیں کہ وہ شہوت پرست نہیں ہے، تو بتائیں کہ الزام نمبر ۱۰ میں جس حدیث کا حوالہ انہوں نے دیا ہے، اس کو پھر کیوں

مطعون کرتے ہیں۔

اسی طرح تاریخوں سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ کے نو بیبیاں تھیں، اور اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو سورۂ احزاب میں یہ اجازت دی ہے کہ:

"اپنی ان بیبیوں میں سے جن کو چاہئے اپنے نزدیک کیجئے، اور جن کو چاہئے دور رکھئے۔"

پس اگر آنحضرت ﷺ نے اپنی جملہ ازواج مطہرات کو کسی مصلحت سے ایک ہی رات میں اپنے نزدیک کرلیا تو "حق گو" صاحب بتائیں کہ اس آیت قرآنی سے اس فعل کا جواز ثابت ہوتا ہے، یا نہیں، اگر کہئے کہ نہیں تو میں کہوں گا کہ کیوں کیا قرآن نے کسی آیت میں آنحضرت ﷺ یا عامہ مؤمنین کے لئے باری مقرر کرنا ضرور قرار دیا ہے، اور ایک دن یا رات میں سب بیبیوں سے صحبت کرنے کو ناجائز یا "شہوت پرستی" کا مرادف بتایا ہے، یا قرآن نے اسی مذکورہ بالا آیت میں آنحضرت ﷺ کو یہ حکم دیا ہے کہ اپنی ازواج رضی اللہ عنہن کو باری باری سے علیحدہ علیحدہ راتوں میں اپنے نزدیک کیجئے؟ سو اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہے، تو یقیناً آیت بالا سے فعل مذکور کا جواز ثابت ہوگا اور اگر کہئے کہ ہاں فعل مذکور کا جواز آیت سے نکلتا ہے تو پھر آپ نے حدیث ہی کو نشانہ طعن کیوں بنایا، اپنے پیشتر غیر مسلموں کی طرح آیت ہی کی نسبت زہر افشانی کیوں نہیں کی؟

نوٹ: واضح ہو کہ یہ تقریریں تمام تر الزامی ہیں، اور اگر قائلین حدیث کو مسئلہ قسم کی وجہ سے اشکال پیش آئے، تو اس کا حل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ پر باری مقرر کرنا واجب نہ تھا، اور اگر واجب بھی ہو تو ایک دورہ کے ختم ہونے اور دوسرے کے شروع ہونے سے پہلے یہ واقعہ پیش آیا ہوگا، جس کی باری اس دن تھی اس کی اجازت سے ایسا ہوا تھا۔[1]

---

[1] نووی، فتح الباری

اس عنوان کے ماتحت ''حق گو'' صاحب کی دوسری زہرافشانی

اس کے بعد ''حق گو'' صاحب لکھتے ہیں:

''اسی طرح آپ کے مغازی میں کوئی بات ایسی نہیں ہے، جس کا الزام حدیثوں نے اور اس سے زیادہ واقدی نے آپ پر نہ لگایا ہو یعنی بوڑھے ناتواں کو قتل کرانا، بچوں والی ماں کو قتل کرانا، جنگ خیبر میں لوگوں کو آگ سے عذاب دینا کہ خزانہ کا پتہ بتائیں، کھیتوں اور مکانوں کو برد بار کرنا لوگوں کو تہ تیغ بیدریغ کرانا، ان کی عورتوں کو بلا نکاح لوگوں کے حوالہ کر دینا۔''

''حق گو'' صاحب کی جرأت قابل داد ہے، کہ حدیثوں کو مطعون کرنے کے لئے اتنی ساری باتیں لکھ ڈالیں، لیکن حوالہ ایک کا بھی نہ دیا، حالانکہ آپ کو چاہئے تھا کہ جس طرح یہ بے سروپا باتیں آپ نے دل سے گھڑ لی ہیں، ان کے لئے غلط حوالے بھی تراش لیتے ''حق گو'' صاحب اس افتراء پردازی و بہتان طرازی سے آپ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتے، جب کہ خود صحاح میں ذیل کی حدیثیں آپ کی تکذیب کے لئے موجود ہیں۔

''حق گو'' کے افتراؤں کا جواب بروئے احادیث

❶ ابوداؤد (جلد۲ صفحہ ۲۵۹) میں بروایت انس رضی اللہ عنہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، ''ولا تقتلوا شیخًا فانیًا ولا طفلاً ولَا صَغِیْرًا ولا امرأۃً'' (یعنی) کسی ناتواں بوڑھے کو قتل نہ کرنا، نہ کسی بچے کو، نہ کسی کم عمر والے نابالغ لڑکے کو، نہ کسی عورت کو، اور بخاری (جلد۲ صفحہ ۴۲۳) میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع کیا، اور ابوداؤد و دیگر کتب صحاح میں ہے، کہ کسی لڑائی میں آنحضرت ﷺ نے کسی عورت کو مقتول پایا، تو بڑی ناگواری ظاہر فرمائی۔

ان حدیثوں سے ''حق گو'' صاحب کی پہلی اور دوسری بات کے بے سروپا اور افتراء ہونا آفتاب کی طرح روشن ہے۔

❷ حدیثوں میں کوئی ایسا واقعہ مذکور نہیں ہے، کہ آنحضرت ﷺ نے جنگ خیبر میں خزانہ چھپانے والوں کو آگ سے عذاب دیا، بلکہ اس کے برخلاف ابوداؤد میں مذکور ہے، کہ حی بن اخطب کے بھائی سعیہ سے آنحضرت ﷺ نے خزانہ کی نسبت دریافت کیا، اور اس نے چھپایا، لیکن اس کا کچھ ذکر نہیں ہے، کہ آنحضرت ﷺ نے اس کو کوئی معمولی ہی سزا دی، اور بعض لوگ جو یہ کہہ دیا کرتے ہیں کہ کنانہ یہودی اسی جرم میں مارا گیا، تو یہ بالکل غلط ہے، کنانہ محمود بن مسلمہ کے قصاص میں مارا گیا ہے، جیسا کہ تاریخ طبری میں مصرح ہے، اور یوں بھی یہ بات لغو معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ اگر کنانہ کا یہی جرم تھا، کہ اس نے خزانہ چھپایا تھا، تو یہ جرم سعیہ نے بھی کیا تھا، جیسا کہ ابوداؤد میں مصرح ہے، لیکن اس کی سزا یابی یا قتل کا ذکر کوئی نہیں کرتا، بہر حال حدیثوں میں اس الزام کا کوئی نشان نہیں۔

❸ کھیتوں کے برباد کرنے کا کوئی واقعہ حدیثوں میں مذکور نہیں ہے، ہاں غزوہ بنی نضیر میں لینہ (ایک قسم کی کھجور) کے کچھ درخت کٹوانے اور ان کے جلوانے کا ذکر ضرور ہے، لیکن یہ تنہا حدیثوں میں نہیں، بلکہ قرآن مجید میں بھی مذکور ہے، اور خدا تعالیٰ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے بجائے اظہار ناراضی کے اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا ہے، کہ یہ سب ہماری اجازت وخوشی سے ہوا ہے، سورہ حشر میں ارشاد ہوتا ہے کہ ''وَمَا قطعتم مِنْ لِينَةٍ اوْتر كتموهَا قائمةً عَلى اصُولها فباذن اللّٰه وليخزى الفاسقين'' (یعنی) تم نے لینہ کے جو درخت کاٹے یا ان کو اپنی جڑوں پر کھڑا رہنے دیا، تو یہ سب اللہ کے حکم سے تھا، اور تاکہ خدا فاسقوں کو ذلیل و رسوا

کرے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عفو عام اور کرم بے پایاں

(۲) لوگوں کو تہ تیغ بے دریغ کرانا بھی حدیثوں سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ وہ آپ کے عفو عام اور کرم بے پایاں کے واقعات سے بھری ہوئی ہیں، غزوۂ بدر، غزوہ بنی مصطلق، فتح مکہ اور ہوازن کے اسیروں کے حالات مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر کتب احادیث میں پڑھئے، اور میری تصدیق کیجئے۔

توریت کی شہادت

اور اگر کسی شخص کو یہود بنو قریظہ کے واقعات سے دل میں خلجان پیدا ہو، تو وہ توریت کتاب استثناء کی یہ آیتیں پڑھے۔

> ''اور جب تو کسی شہر کے پاس ان سے لڑنے کے لئے آپہنچے، تو پہلے اس سے صلح کا پیغام کر، تب یوں ہوگا کہ اگر وہ تجھے جواب دے کہ صلح منظور، اور دروازہ تیرے لئے کھول دے تو ساری خلق جو اس شہر میں پائی جائے، تیری خراج گزار ہوگی، اور تیری خدمت کرے گی، اور اگر وہ تجھ سے صلح نہ کرے بلکہ تجھ سے جنگ کرے تو اس کا محاصرہ کر، اور جب خداوند تیرا خدا اسے تیرے قبضہ میں کر دے، تو وہاں کے ہر ایک مرد کو تلوار کی دھار سے قتل کر، مگر عورتوں اور لڑکوں اور مویشی کو اور جو کچھ اس شہر میں ہو اس کا سارا لوٹ اپنے لئے لے۔''[1]

اس سے اس کو یقین ہو جائے گا کہ یہود بنی قریظہ کو جو سزا دی گئی، وہ بعینہٖ ان کی شریعت کے مطابق تھی، چنانچہ اسی وجہ سے سردار بنی قریظہ نے اپنے قتل سے پہلے یہ کہا کہ۔

---

[1] کتاب استثناء ب ۲۰

”یہ جو کچھ ہو رہا ہے، یہی حکم الٰہی تھا، اور ایسا ہی لکھا ہوا تھا۔“[1]

⑤ کافروں کی اسیر عورتوں کو کنیز بنانے کا الزام بھی نہایت بے ہودہ الزام ہے، تاریخ شاہد ہے کہ یہ دستور نہایت قدیم ہے، اور مہذب سے مہذب حکومتوں میں اس کا رواج ہمیشہ رہا ہے، اور اگلی شریعتوں نے بھی اس کو جائز رکھا ہے، چنانچہ توریت کی کتاب استثناء کے باب ۲۱ میں اس کی اجازت بصراحت مذکور ہے، لہٰذا تنہا مذہب اسلام کو نشانۂ ملامت بنانا (جیسا کہ غیر مسلموں نے کیا ہے) سخت بے انصافی و بد دیانتی ہے، اور اس سے زیادہ بے انصافی حدیثوں کو مطعون کرنا ہے (جیسا کہ ”حق گو“ نے کیا ہے) اس لئے کہ قرآن کریم نے متعدد مقامات میں ”اَوْ مَا ملکت اَيْمَانكُمْ“ کے عنوان سے کنیزوں سے نفع اٹھانے کو جائز و مباح قرار دیا ہے، اور سورۂ احزاب میں اس کے ساتھ ”مِمَّا افَاء اللّٰه عليْك“ کے الفاظ بھی ہیں، جو خاص ان چیزں کے لئے استعمال ہوتے ہیں، جو جنگ میں غنیمت کے طور پر حاصل ہوتی ہیں۔

عرینین کا واقعہ

اس کے بعد ”حق گو“ صاحب نے عرینین کا واقعہ صحیحین سے نقل کر کے لکھا ہے:

① ”ڈاکٹر زویمر ایک متعصب امریکن مشنری نے اس روایت کو ہو بہو فوٹو سے چھاپا ہے ② ایک ایسا شخص جو جانور کے وحشیانہ ذبح اور تیر باراں کرنے پر سختی سے منع کرتا ہے، اور اس وقت جب کہ آپ کے چچا حمزہ کا میدان احد میں مثلہ کیا گیا، بدلہ نہیں لیتا، وہ ایک انسان کو ایسی بے دردی سے قتل کرائے ناممکن ہے ③ اس روایت کے متن اور اسناد میں اختلاف وتناقض ہے ④ یہ روایت صرف حضرت انس سے مروی

---

[1] طبری

ہے، دوسرے کسی صحابی نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ⑤ اس روایت میں پیشاب پینے کا حکم دینا بھی مذکور ہے، تو کیا حضور ﷺ ناپاک اور حرام چیزوں کے استعمال کا بھی حکم دیتے تھے۔''

امر اوّل کا جواب

''حق گو'' صاحب یورپ و امریکہ سے ایسے مرعوب ہیں، کہ جس بات کو کسی یورپین یا امریکہ نے معیوب کہہ دیا، وہ اس کو معیوب اور قابل نفرت سمجھنے لگتے ہیں، لیکن یہ مرعوبیت یا تقلید جامدان ہی کو مبارک ہو، مسلمانوں کے نزدیک حسن و قبح کا واحد معیار خدائے تعالیٰ و رسول ﷺ کا استحسان و استہجان ہے، زویمر نے اگر اس روایت کو فوٹو سے چھاپا تو یہ اس کی بے عقلی و بددیانتی ہے، اور اس کو ''متعصب امریکن مشزی'' جانتے ہوئے آپ کا اس کی اس حرکت سے متاثر ہونا اور اس حدیث کا انکار کر دینا بھی سخت نافہمی ہے، آپ کو عقل سے کام لینا چاہئے تھا، کہ متعصب عیسائی قرآن کریم، رسالت آنحضرت ﷺ اور اسلام میں سے کس چیز پر حرف گیری نہیں کرتے، اور ان میں سے کس کا مضحکہ نہیں اڑاتے، تو کیا آپ ان چیزوں سے بھی ہاتھ دھو بیٹھیں گے؟

عیسائی اپنے گھر کی خبر لیں

آپ نے یہ بھی نہ سوچا کہ زویمر کو اس روایت پر حرف گیری کا کیا حق حاصل تھا، جب کہ عہد نامہ قدیم کی متعدد کتابوں میں مرتد کے قتل کا صریح حکم موجود ہے[1] اور کتاب خروج ب ۳۲ میں بنی اسرائیل کے ارتداد اور گوسالہ پرستی کے قصہ میں مذکور ہے:

''تب بنی لاوی اس کے پاس جمع ہوئے، اور اس نے انہیں کہا، کہ

[1] کتاب استثناء ب ۱۷ اور ب ۱۳ اور کتاب احبار ب ۲۴

خداوند، اسرائیل کے خدا نے فرمایا ہے کہ تم میں سے ہر مرد اپنی کمر پر تلوار باندھے اور ایک دروازے سے دوسرے دروازے تک تمام لشکر گاہ میں گزرتے پھرو، اور ہر مرد تم میں سے اپنے بھائی کو اور ہر ایک اپنے دوست اور ہر ایک آدمی اپنے قریب کو قتل کرے، اور بنی لاوی نے موسیٰ کے کہنے کے مطابق کیا، چنانچہ اس دن لوگوں میں قریب تین ہزار مرد مارنے پڑے، اور موسیٰ نے کہا کہ آج خداوند کے لئے اپنے تئیں مخصوص کرو ہر ایک مرد اپنے بیٹے اور اپنے بھائی پر حملہ کرے، تا کہ وہ آج تمہیں برکت دے۔''

زویمر کو انصاف کی ہوا لگی ہوتی تو سات آٹھ مرتدین کے بجائے ان تین ہزار آدمیوں کے ''نہایت بے دردی'' سے صرف ایک دن میں قتل کیے جانے کا فوٹو کھینچ کر بتاتا کہ یہ اس عہد قدیم کی تعلیم ہے جس کو جاری کرنے کے لئے حضرت مسیح علیہ السلام دنیا میں آئے تھے، آخر یہ کیا کہ دوسرے کی آنکھ کا تنکا تو نظر آتا ہے، لیکن اپنی آنکھ کا شہتیر نظر نہیں آتا؟

امر ثانی پر گفتگو

''حق گو'' صاحب! ہوش میں آیئے، حدیثوں کا انکار کرنے کے بعد آپ کے لئے ممکن نہیں، کہ آنحضرت ﷺ کا جانوروں کے وحشیانہ ذبح اور تیر باراں کرنے سے منع کرنا، اور حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے مثلہ کا بدلہ نہ لینا بیان کر سکیں یہ سب باتیں تو حدیث ہی کی بدولت معلوم ہو سکتی ہیں۔ اور اس کے آپ منکر ہیں۔ لہٰذا یا تو انکارِ حدیث سے توبہ کیجئے، یا ان باتوں کا ذکر چھوڑ دیئے، کہئے اب تو آپ کے لئے حدیث حلق کی ہڈی ثابت ہوئی ہوگی، کہ اگلتے بنے نہ نگلتے بنے، بہر حال خوب سوچ کر جواب دیجئے، اور اس کے بعد اپنی دوسری بدحواسی ملاحظہ کیجئے، کہ آپ عرینین کے

قتل کو "بے دردانہ انتقام" سے تعبیر کرتے ہیں، حالانکہ آپ نے خود ہی عرینین کے واقعہ میں نقل کیا ہے کہ:

"① وہ مرتد ہوگئے (یعنی مسلمان ہونے کے بعد دین سے پھر گئے) اور ② آنحضرت ﷺ کے چرواہے کو مار ڈالا ③ اور اونٹوں کو بھی ہانک لے گئے۔"

یعنی انہوں نے تین بڑے جرم کیے تھے، ارتداد اور قتل ناحق، اور ڈاکہ زنی، ان میں سے تنہا ارتداد اتنا بڑا جرم ہے، جس کا اور کوئی جرم مقابلہ نہیں کرسکتا، اور ہر شریعت میں اس کی سزا قتل قرار دی گئی ہے، تورات کی تصریحات پہلے آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔

سزائے ارتداد اور قرآن

توریت کے اسی واقعہ کو قرآن نے یوں بیان کیا ہے:

﴿وَ اِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِهٖ يٰقَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوْبُوْا اِلٰى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ ۝﴾

ترجمہ: "(یعنی) اور یاد کرو جب موسیٰ (علیہ السلام) نے اپنی قوم سے کہا کہ اے میری قوم! تم نے بچھڑے کو اپنا معبود بنا کر اپنی جانوں پر ظلم کیا، اپنے خالق کی بارگاہ میں توبہ کرو، کہ اپنے لوگوں کو قتل کرو، یہ تمہارے لئے تمہارے خالق کے نزدیک اچھا ہے، وہ بہت توجہ کرنے والا مہربان خدا ہے۔"

دیکھئے قرآن نے بھی ارتداد کی سزا قتل ہی بتائی ہے، لیکن چونکہ آپ جیسے تعلیم یافتہ لوگوں کے نزدیک ایمان کی کوئی قیمت نہیں ہے، اور کفر و شرک کوئی جرم نہیں ہے،

(حالانکہ اگر آپ حقیقۃً قرآن کے متبع ہوتے، تو شرک سے بڑھ کر آپ کے نزدیک کوئی جرم نہ ہوتا، کہ خدا فرماتا ہے "اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ" یعنی شرک بے شبہ بہت بڑا ظلم ہے) اس لئے اس جرم کو کوئی اہمیت بھی نہ دیجئے، تو باقی دو جرم ہی کیا کم ہیں، قتل ناحق کے بدلے قتل، اسی طرح راہزنی کی سزا میں راہزن کی گردن اڑا دینا سولی دینا، اور الٹے ہاتھ پاؤں کاٹنا قرآن کا صریح حتمی حکم ہے، قتل ناحق کے باب میں "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى" وغیرہ کی تلاوت کیجئے۔

راہزنوں کی سزا

اور راہزنوں کے بارے میں ارشاد ہے:

﴿اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا﴾

کیا قرآن کے اس حکم کے بعد بھی عرینین کے قتل کو بے دردانہ انتقام کہیں گے؟ کیا قرآن نے ان مجرموں کے ساتھ ہمدردی کی تعلیم دی ہے؟ اچھا قرآن نہیں، دنیا میں کسی قانون ملکی نے ایسے مجرموں کے ساتھ ہمدردی کو جائز رکھا ہے، کیا آپ نے کسی حکومت کی تاریخ میں پڑھا ہے، کہ اس نے خونیوں، حکومت کے باغیوں اور ڈاکوؤں کو جاگیریں خلعتیں اور منصب دیئے ہوں؟ اگر نہیں تو پھر یہ حدیث آپ کی آنکھوں میں کیوں کھٹک رہی ہے۔

عرینین کی سفاکیان

اس کے بعد سنئے کہ عرینین نے ایک ہی نہیں بلکہ کئی چرواہوں کو قتل کیا تھا[1] اور

[1] مسلم: ۲/۵۷، نسائی: ۲/۱۶۷

صحیح ابن حبان میں "ثم مالوا علی الرعاۃ فقتلوھم" (یعنی عرنیین چرواہوں کی طرف جھکے، اور ان کو مار ڈالا) اور انہوں نے چرواہوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں بھی پھیریں تھیں، مسلم (جلد۲ صفحہ۵۸)، ترمذی (صفحہ۳۶)، نسائی (جلد۲ صفحہ۱۶۸) میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کا بیان ہے، "انّما سَمَلَ النبیُّ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم اعینھُمْ لَانَّھُمْ سَمَلُوا اعین الرعاۃ." (یعنی) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیوں کی آنکھوں میں سلائی اس لئے پھروائی کہ انہوں نے چرواہوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیریں تھیں۔ اور سیر کی کتابوں میں یہ تصریح بھی ہے کہ انہوں نے چرواہوں کو مارا تھا، بعینہ ایسی ہی سزا ان کو دی گئی تا کہ پھر ان حرکات ناشائستہ کی جرأت کوئی نہ کرے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد کسی کو ایسی سزا آپ نے نہ دی۔

مثلہ کرنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت

بلکہ اس کے بعد خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مثلہ کی برائیاں بیان کیں، اور سختی سے اس کو ممنوع قرار دیا، جیسا کہ خود حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے۔[1]

غیر موذی بے زبان جانوروں پر خونی اور ڈاکو عرنیوں کو قیاس کرنا بھی "حق گو" صاحب ہی کی عقل جائز رکھتی ہے، اسی طرح حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے مثلہ پر بھی غریبوں کے ظلم وستم کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ اولاً تو مرتد اور اصلی کافر کے احکام جدا جدا ہیں، ثانیاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ظلم وستم کا انتقام نہ لیتے تھے، جس کا تعلق براہ راست آپ سے ہو، حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی مظلومیت اسی قسم سے تھی، لیکن دوسرے مسلمانوں پر جو ظلم وستم ہوتا تھا، اس کی واجبی سزا ظالموں کو ضرور دیتے تھے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ کرتے، تو مظلومین کی دادرسی نہ ہوتی، اور نہ ظالموں کی عبرت ناک سزا دیکھ کر دوسرے لوگ ظلم سے باز رہتے، عرنیین کا ظلم اسی قبیل سے تھا، اس لئے ان کو

[1] ابوداؤد، نسائی

سزا دینا ضروری اور واجب تھا، آدمی اپنے حقوق چھوڑ دے، اور معاف کر دے، لیکن دوسروں کے حقوق کو معاف کرنے کا اس کو حق نہیں ہے۔

امر ثالث پر بحث

''حق گو'' صاحب نے اس روایت کے متن و اسناد کے اختلاف کا جو ذکر کیا ہے، وہ ان کی ناواقفیت کی بین دلیل ہے، متن میں انہوں نے یہ اختلاف دکھایا ہے کہ کہیں ان کو پیاسا تڑپا کر مارنا مذکور ہے، اور کہیں آنکھوں میں کانٹے چبھونے کا ذکر ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کو اختلاف بیانی کہنا ناسمجھی ہے، بات یہ ہے کہ عرینین کے ساتھ یہ دونوں معاملے ہوئے تھے، مگر راویوں نے جب قصہ کو مختصر کر کے بیان کیا تو کسی نے یہ جزو حذف کر دیا، اور کسی نے وہ جزو حذف کر دیا، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جن روایتوں میں تفصیلی بیان ہے، ان میں دونوں باتیں مذکور ہیں[1] اور اسناد میں یہ اختلاف دکھایا ہے کہ:

ایک جگہ ہے ''محمد بن الصلت، حدثنا الولید حدثنا الاوزاعی عن یحییٰ عن ابی قلابة عن انس'' دوسری جگہ ہے ''موسی بن اسمٰعیل عن وھب عن ایوب عن ابی قلابة'' لیکن یہ بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، قصہ یوں ہے کہ ابوقلابہ کے دو شاگرد ہیں، ایک ایوب دوسرے یحییٰ اور ان دونوں نے ابو قلابہ سے اس حدیث کو سنا ہے، پھر ایوب سے وہیب نے اور ان سے موسیٰ بن اسمٰعیل نے اس حدیث کو سنا ہے، اور یحییٰ سے اوزاعی نے، اور اوزاعی سے ولید نے اور ولید سے محمد بن الصلت نے سنا، پھر بخاری موسیٰ اور محمد بن الصلت دونوں کے شاگرد ہیں، اور ان دونوں سے انہوں نے اس حدیث کو سنا ہے، اس لئے کہیں موسیٰ کے واسطہ سے ان کی بیان کی ہوئی روایت ذکر کرتے ہیں، اور کہیں محمد بن الصلت کے واسطہ سے اس روایت کو ذکر کرتے ہیں، مجھے افسوس ہے کہ فن کی ایسی معمولی اور

[1] نسائی: ۲/۱۶۶، ۱۶۷

کثیر الوقوع بات بھی ''حق گو'' صاحب کو سمجھانی پڑتی ہے ؂

ذوق بازیچۂ نہلان ہے سراسر یہ زمین
ساتھ لڑکوں کے پڑا کھیلنا گویا ہم کو

''حق گو'' صاحب آپ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ پروفیسر براؤن کی کوئی تحقیق آپ سے ان کے دو شاگرد نکلسن اور اسمتھ بیان کریں اور آپ اس تحقیق کو نقل کرنے کے وقت کبھی یوں کہیں کہ مجھ سے اس کو نکلسن نے بیان کیا، اور کبھی کہیں کہ مجھ سے اسمتھ نے بیان کیا، تو اس کو اختلاف بیانی نہ کہیں گے، بلکہ کہا جائے گا، کہ دونوں بیان صحیح ہیں۔

امر رابع پر گرفت

یہ بھی ''حق گو'' صاحب کی لاعلمی اور انتہائی ناواقفیت ہے، اس واقعہ کو حضرت انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے[1] اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے[2] اور حضرت سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ نے[3] بھی روایت کیا ہے۔

امر خامس پر نظر

حدیث مذکور پر ''حق گو'' صاحب کا پانچواں اعتراض بھی قلت تدبر کا نتیجہ ہے، پیشاب بے شک ناپاک ہے، اور اس کا استعمال بھی بے شبہ حرام ہے لیکن آپ نے غور نہیں کیا، کہ عرینین کو استسقاء کی بیماری ہو گئی تھی، اطباء کی قلت، دواخانوں کے فقدان اور بے زری کی وجہ سے کوئی دوسرا علاج ممکن نہ تھا، اور عرب لوگ اس مرض کا علاج اونٹ کا پیشاب پلا کر کیا کرتے تھے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی جان بچانے کے لئے اونٹوں کا پیشاب پینے کی اجازت دی، جیسا کہ قرآن کریم نے مردار اور دم مسفوح وغیرہ کو حرام قطعی بتاتے ہوئے اس شخص کے لئے بقدر سد رمق

---

[1] نسائی: ۲/۱۶۷ [2] نسائی: ۲/۱۶۷، ابو داؤد: ۲/۱۴۰ [3] زرقانی: ۲/۱۷۶

استعمال کرنے کی اجازت دی، جس کی بھوک پیاس سے جان جا رہی ہو "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه" کیوں "حق گو" صاحب! کیا یہاں بھی آپ یہ سوال کر بیٹھیں گے کہ کیا خدا مردار کھانے کی اجازت دیتا ہے؟ تو پھر اسی عرینین کے واقعہ کو بھی قیاس کر لیجئے۔

"حق گو" صاحب نے ساتواں عنوان یوں قائم کیا ہے:

آنحضرت ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ۹ سال کی عمر میں نکاح کرتے ہیں

اور اس کے ماتحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے نکاح اور رخصتی کا واقعہ نقل کر کے لکھتے ہیں:

> "نکاح کے لئے بلوغ کی شرط نہ صرف قرآن کے صاف صریح الفاظ "حتی اذا بلغوا النکاح" سے ثابت بلکہ کوئی متمدن قانون نہیں ہے، جو نکاح کے لئے بلوغ کو ضروری نہ کہتا ہو، نکاح سے میری مراد خلوت صحیحہ اور جماع ہے، اسلام میں نکاح ہی نہیں ہوتا ہے جب تک کہ عورت بالغ نہ ہو، کیونکہ ایجاب وقبول کے لئے شرط بلوغ ہے، عرب میں ہر زمانہ میں بلوغ کی عمر زیادہ رہی ہے۔"

"حق گو" صاحب کا یہ فرمانا تو ایک حد تک بجا ہے کہ خلوت و جماع کے لئے بلوغ شرط ہے، لیکن اس سے بہتر عنوان یہ تھا کہ، اہلیت وصلاحیت شرط ہے۔

جواز نکاح کے لئے بلوغ شرط نہیں

باقی انکا یہ دعویٰ کہ نکاح کے لئے بلوغ کی شرط قرآن کے الفاظ "حتی اذا بلغوا النکاح" سے ثابت ہے، بالکل غلط ہے "حق گو" صاحب کو معلوم ہونا

چاہئے، کہ جس آیت کے یہ الفاظ ہیں، اس میں نکاح اور اس کے شرائط کا بیان نہیں ہے، بلکہ مال یتیم کی نگرانی وحفاظت کا حکم اس میں مذکور ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ''جب یتیم بچے نکاح کو پہنچ جائیں، اور تم کو محسوس ہو کہ اب وہ اپنے مال کی حفاظت کریں گے، تو ان کو ان کا مال دے دو'' قرآن کے الفاظ یہ ہیں ''حَتّٰی اذا بَلَغُوا النکاح فَاِن آنستم مِنھم رُشدافا دفعُوا الیھِمْ اموالھم'' بتایئے کہ ان میں کس لفظ سے ثابت ہوتا ہے، کہ نکاح کے لئے بلوغ شرط ہے اور اس کا یہاں کیا محل ہے؟ اگر کہئے کہ آیت میں اگرچہ نکاح کا حکم مذکور نہیں، تاہم ''اِذَا بَلَغُوا النِکاح'' سے یہ مستفاد ہوتا ہے، کہ انسان ابتدائے پیدائش سے ہی جماع کے قابل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے کوئی خاص وقت ہوتا ہے اس لئے فرمایا کہ ''جب یتیم بچے نکاح کو یعنی اس کے وقت کو پہنچ جائیں'' تو میں کہوں گا کہ بے شک یہ ضرور مستفاد ہوتا ہے لیکن اس خاص وقت کا بیان قرآن میں نہیں ہے، یعنی اس وقت کی قرآن نے تعیین نہیں کی کہ وہ حیض کی ابتداء یا آغاز احتلام کا وقت ہے، یا عمر انسانی کا کوئی معین سال، مثلاً پندرھواں یا اٹھارھواں سال، یا وہ وقت جب کہ مرد وعورت میں جماع کی قوت پیدا ہو جائے، چاہے حیض یا احتلام شروع ہو یا نہ ہو، اور عمر کے پندرہ یا اٹھارہ سال پورے ہوئے ہوں یا نہ ہوں، پس جب قرآن میں یہ تعیین نہیں ہے تو آپ کا مدعا کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، اور نہ آیت آپ کے مفید مطلب ہو سکتی ہے۔

یہ آیت ''حق گو'' کے مدعا کے خلاف ہے

بلکہ اگر آپ غور کریں گے تو یہ آیت آپ کے مطلب کے لئے بہت مضر ثابت ہوگی، وہ اس طرح کہ اگر جماع کے لئے اللہ کے علم میں کوئی خاص سال عمر کا متعین ہوتا، اور اس سے کم عمر میں وطی حرام ہوتی تو صاف صاف اس سال معین کا نام لینے میں کیا قباحت تھی؟ خصوصاً جب کہ قرآن کے سوا (بزعم منکر حدیث) اور کوئی ذریعہ

بیان بھی موجود نہ تھا، پس دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس وقت خاص کی تعیین اللہ نے اپنے رسول ﷺ کے حوالہ کی ہوگی، اور لوگوں کو مامور کیا ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے اس خاص وقت کی تعیین معلوم کرو، یا پھر اس کو زوجین اور ان کے اولیاء کی رائے پر چھوڑا ہوگا کہ زوجین خود یا ان کے سرپرست عرف و عادت اور جسمانی حالت وغیرہ کے ذریعہ سمجھیں کہ ان میں جماع کی قوت وصلاحیت پیدا ہوگئی ہے یا نہیں، بہر حال کسی شق میں جماع کے لئے کسی خاص عمر کی تحدید قرآن سے ثابت نہ ہوگی، نہ بلوغ بمعنی حیض واحتلام یا عمر خاص کا شرط نکاح بمعنی جماع ہونا اس سے ثابت ہوگا، اور اگر ''حق گو'' صاحب پہلی شق اختیار کریں گے، تو ان کو حدیث کا حجت ہونا بھی علی الرغم ماننا پڑے گا، اسی طرح اپنے اس فقرہ میں بھی کہ:

''اسلام میں نکاح ہی نہیں ہوتا جب تک عورت بالغ نہ ہو۔''

انہوں نے خلط مبحث کر دیا، اس لئے کہ اگر یہاں بھی نکاح سے مراد خلوت ہے تو یہ وہی پہلی بات ہوئی، لہٰذا تکرار بے فائدہ ہے، نیز اس کی یہ علت بیان کرنا کہ

''ایجاب وقبول کے لئے بلوغ شرط ہے۔''

بالکل بے جوڑ بات ہے، ہر آدمی جانتا ہے کہ ایجاب وقبول کی ضرورت نکاح بمعنی عقد میں پیش آتی ہے، بلکہ نکاح بمعنی عقد اسی ایجاب وقبول کا دوسرا نام ہے، اور اگر یہاں نکاح سے مراد عقد ہے، تو گزارش ہے کہ آپ کے اس فقرہ میں کہ ایجاب وقبول میں بلوغ شرط ہے، کس کا ایجاب وقبول مراد ہے، اگر کہئے کہ میاں بیوی کا تو جناب والا کو معلوم ہونا چاہئے کہ نابالغوں کے نکاح میں ایجاب وقبول ان کے ولی و سرپرست کرتے ہیں، اور انہی کے ایجاب وقبول کا جس کو وہ نابالغ کی جانب سے بحیثیت سرپرست کرتے ہیں، اعتبار کیا جاتا ہے، اور اگر کہئے کہ اولیاء اور سرپرستوں ہی کا ایجاب وقبول مراد ہے، تو صحیح ہے، لیکن ولی تو بالغ ہی ہوتا ہے، اور اسی کے ایجاب وقبول سے نابالغوں کا نکاح ہوتا ہے، پس میاں بیوی کی نابالغی کچھ

مضر نہ ہوگی، پھر آپ نے یہ کیسے لکھ دیا، کہ اسلام میں نکاح ہی نہیں ہوتا، جب تک کہ عورت[1] بالغ نہ ہو۔"

ایجاب وقبول سرپرستوں کی طرف سے بھی ہوسکتا ہے

اور اگر آپ کا خیال ہے کہ ولی کوئی چیز نہیں اور جب تک کہ میاں بیوی ایجاب و قبول نہ کریں، نکاح نہیں ہوسکتا، اور نابالغ ایجاب وقبول کے اہل نہیں ہیں، اس لئے نابالغوں کا نکاح ممکن نہیں ہے، تو یہ محض بے بنیاد و بے دلیل خیال ہے مسلمانوں میں کوئی فرقہ آپ کا ہم خیال نہیں نہ اس خیال کی تائید کسی حدیث سے ہوتی ہے، نہ آیت سے، بلکہ قرآن کی متعدد آیات سے اس خیال کی تردید ہوتی ہے، ایک مقام پر ارشاد ہے "لَا تَنكِحُوا المشركِيْنِ حَتّٰى يُؤْمِنُوا" اے اولیاء! نہ نکاح کرو (اپنی بہن بیٹیوں کا) مشرکین سے یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں" (یعنی جب وہ ایمان لائیں، تو اپنی لڑکیوں وغیرہ کو ان سے بیاہ سکتے ہو) دیکھئے یہاں ولی سرپرست مردوں کو خطاب کر کے یہ حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح میں ان کو بھی دخل ہے، دوسری جگہ فرمایا "وانكحوا الايامى منكم" یعنی اے سرپرستو! اپنے خاندان کی ان عورتوں کا جن کے شوہر نہیں ہیں، کسی سے نکاح کر دو۔" اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ نکاح کر دینے کا اختیار سرپرستوں کو بھی حاصل ہے، اگر ان کو کچھ اختیار نہ ہوتا تو بے وجہ یہ حکم نہ دیا جاتا۔

اور حدیثوں میں بصراحت یہ حکم مذکور ہے کہ نابالغوں کا نکاح سرپرستوں کے

---

[1] سورۂ طلاق کے پہلے رکوع میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "وَالّٰئِی لَمْ يَحِضْنَ" اس میں نابالغ لڑکیوں کی عدت بیان فرمائی گئی ہے، ظاہر ہے کہ اگر نابالغوں کا نکاح ناجائز ہوتا تو ان کے لئے عدت کی بھی ضرورت نہ تھی، نابالغہ کی عدت کا ہونا اس امر کی روشن اور کھلی ہوئی دلیل ہے، کہ یہ نکاح جائز ہے، نہ معلوم منکرین حدیث کی عقلیں اس درجہ مسخ کیوں ہوگئی ہیں کہ قرآن شریف کے ایسے آسان اور واضح مسائل کو بھی نہیں سمجھ سکتے۔ (قاسمی عفا اللہ عنہ)

ایجاب وقبول سے ہو جاتا ہے۔

''حق گو'' کی دورنگی

مجھے ''حق گو'' صاحب کی اس دورنگی پر تعجب ہے، کہ وہ نکاح کے لئے گواہوں کا ہونا تو ضروری سمجھتے ہیں، حالانکہ گواہوں کی ضرورت بھی صرف حدیثوں سے ثابت ہے، قرآن میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے لیکن نابالغ کے نکاح کی صحت کو ولی کے ایجاب وقبول سے تسلیم نہیں کرتے، باوجودیکہ حدیثوں کے علاوہ قرآن سے بھی ثابت ہے۔

''حق گو'' صاحب کا یہ قول بھی محتاج دلیل ہے، کہ عرب میں بلوغ کی عمر ہمیشہ ہندوستان سے زیادہ رہی ہے ''حق گو'' صاحب نے کچھ نہ بتایا کہ ان کو اس کا کس طرح علم ہوا، اور اگر کہیں سے یہ ثابت بھی ہو جائے، تو آپ کے پاس اس کی کیا دلیل ہے کہ کبھی اس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔

خلاف عادت واقعات

کیا دنیا میں عادت کے خلاف واقعات نہیں ہوتے ہیں یہ موقع نہیں ورنہ میں آپ کے معصوم راویوں (یعنی عقلائے فرنگ) کی زبانی ایسے صدہا واقعات سناتا، اخبارات میں روزانہ ایسے واقعات کی اطلاعات شائع ہوتی رہتی ہیں پس اگر فرض بھی کر لیجیے، کہ عرب میں عموماً لڑکیاں ۹ برس میں بالغ نہ ہوتی ہوں، تو اس میں کیا استبعاد ہے، کہ کوئی لڑکی خلاف عادت ۹ ہی برس میں بالغ ہو جائے ''حق گو'' صاحب کو تو یہی مستبعد معلوم ہوتا ہے لیکن نہایت مستند طریق سے ثابت ہے کہ عرب میں بعض لڑکیاں[1] نو برس کی عمر میں ماں اور اٹھارہ برس کی عمر میں نانی ہوگئی ہوں[2]۔

---

[1] اخبار ''مدینہ'' بجنور مجریہ یکم جولائی ۳۴ء میں یہ خبر کامل تحقیقات کے بعد شائع ہوئی ہے کہ دکٹوریہ ہسپتال دہلی میں ایک سات سال سے کم عمر کی لڑکی نے ایک بچہ جنا ہے ''جلت قدرته''۔ (اعظمی)

[2] دار قطنی: ص ۴۲۵

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی نسبت قابل وثوق ذرائع سے معلوم ہے، کہ ان کے جسمانی قویٰ بہت بہتر تھے، اور ان میں قوت نمو بہت زیادہ تھی، اس لئے بہت تھوڑی عمر میں وہ قوت ان میں پیدا ہوگئی تھی، جو شوہر کے پاس جانے کے واسطے ایک عورت کے لئے ضروری ہے، داؤدی نے لکھا ہے "وکانت عائشہ شبت شبابا حسناً" یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بہت عمدگی کے ساتھ سن شباب تک ترقی کی تھی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے طبعی حالات تو ایسے تھے ہی، ان کی والدہ نے ان کے لئے ایسی غذا کا بھی خاص اہتمام کیا تھا کہ وہ جلد از جلد ترقی کر جائیں، چنانچہ ابوداؤد (جلد۲ صفحہ ۹۸) اور ابن ماجہ (صفحہ ۲۴۶) میں خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان مذکور ہے، کہ میری والدہ نے میری جسمانی ترقی کے لئے بہتیری تدبیریں کیں، آخر ایک تدبیر سے خاطر خواہ فائدہ ہوا، اور میرے جسمانی حالات میں بہترین انقلاب پیدا ہو گیا، اس کے ساتھ اس نکتہ کو بھی فراموش نہ کرنا چاہئے، کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو خود ان کی والدہ نے بدون اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے رخصتی کا تقاضا کیا گیا ہو، خدمت نبوی میں بھیجا تھا، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی والدہ پر کیا موقوف ہے کوئی ماں اپنی بیٹی کی دشمن نہیں ہوتی، بلکہ لڑکی سب سے زیادہ اپنی ماں ہی کی عزیز و محبوب ہوتی ہے، اس لئے ناممکن ہے کہ انہوں نے صلاحیت و اہلیت سے پہلے ان کو رخصت کیا ہو۔

اس حدیث کے غلط ہونے کی پہلی وجہ

اس کے بعد "حق گو" صاحب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی رخصتی بعمر نہ سالگی کی تردید چار وجوں سے کرتے ہیں:

"اول حضرت اسماء حضرت عائشہ کی بہن ان سے دس سال بڑی تھیں، اور اسماء کی عمر انتقال کے وقت یعنی ۶۷ھ ("حق گو" صاحب نے سنہ غلط نقل کیا ہے، ۷۳ھ ہونا چاہئے) میں سو سال سے متجاوز تھی (صحیح یہ

ہے، کہ سو سال تھی) حضرت اسماء کے بڑے صاحبزادے عبدالرحمٰن بن زبیر آنحضرت ﷺ کے سامنے اس قدر جوان تھے کہ انہوں نے اس عورت سے نکاح کیا، جس نے اپنے شوہر کی شکایت کرتے ہوئے ان کو کپڑے کے کھونٹ سے مشابہت دی تھی، بہر حال ہجرت کے سال اسماء کی عمر ۲۵، ۲۶ سال سے کم نہ تھی، اور اس لئے حضرت عائشہ کا سن منگنی کے وقت ۱۶ سال اور نکاح کے وقت ۱۹ سال تھا۔"

"حق گو" کی "اعلیٰ قابلیت" کے چند نمونے

"حق گو" صاحب نے اس وجہ میں اپنی قابلیت کی خوب خوب نمائش کی ہے، اکمال سے حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کا سن وفات ۷۶ھ نقل کیا، حالانکہ اس میں ۷۳ھ مذکور ہے، اسی کتاب سے ان کی عمر سو سال سے متجاوز بتائی، حالانکہ اس میں سو ہی کا ذکر ہے، ہجرت کے وقت حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی عمر ۲۵، ۲۶ سال بتائی، حالانکہ خود ان کی تحریر کے مطابق ۲۴ سال سے زیادہ نہیں ہوتی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر منگنی کے وقت ۱۶ بتائی، حالانکہ ان کی تحریر سے ہجرت کے وقت بھی حضرت عاشہ رضی اللہ عنہا کی یہ عمر ثابت نہیں ہوتی بلکہ ۱۶ کے بجائے ۱۴ سال ثابت ہوتی ہے، اور چونکہ تاریخوں سے ثابت ہے، کہ ہجرت سے تین سال پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی منگنی یعنی عقد ہو چکا تھا[1] پس "حق گو" صاحب کے مقدمات کی بنا پر منگنی کے قت ۱۱، اور رخصتی کے وقت ۱۴ سال کی عمر ثابت ہوگی، اور سب سے بڑھ کر لطیفہ یہ ہے کہ "حق گو" صاحب نے عبدالرحمٰن ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کو جن کی بی بی نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں شکایت کی تھی، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کا بیٹا لکھ دیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، یہ عبدالرحمٰن نہ اسماء رضی اللہ عنہا کے بیٹے ہیں، نہ زبیر بن العوام شوہر اسماء رضی اللہ عنہا کے بلکہ وہ زبیر (بروزن

---

[1] زرقانی و فتح وغیرہ

کریم) ابن باطیا کے بیٹے ہیں۔[1]

''حق گو'' صاحب کی قابلیت کا اندازہ اس سے لگایئے کہ چند سطروں میں انہوں نے پانچ فاش غلطیاں کی ہیں۔

اکمال کی عبارت پر بحث

اس کے بعد اب اصل بحث پر گفتگو ہے، کہ بے شبہہ اکمال کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی رخصتی چودہ سال کی عمر میں ہوئی لیکن اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ صاحب اکمال نے اس عبارت میں کہیں ضرور غلطی کی ہے، ورنہ لازم آئے گا، کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا اپنے شوہر حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے ۹ سال بڑی ہوں، اس لئے کہ اکمال کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی عمر ہجرت کے سال ۲۷ برس کی تھی، اور مستدرک حاکم وغیرہ میں ہے کہ زبیر کی عمر اس وقت ۱۸ سال کی تھی، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کے پہلوٹے ہیں، اور ان کی پیدائش ہجرت کے پہلے ہی سال میں ہوئی، پس اگر ہجرت کے سال حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی عمر ستائیس سال ہو تو نہایت مستبعد معلوم ہوتا ہے، کہ عبداللہ پہلوٹے ہوں، اور ان سے پہلے حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کے ۲۷ سال تک کوئی اولاد نہ ہوئی ہو، اور سب سے بڑی بات یہ کہ خود ان کے دو کلاموں میں سخت تعارض واقع ہو جائے گا، اس لئے کہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کے حال میں جو کچھ انہوں نے لکھا اس سے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر ہجرت کے سال ۱۷ برس ثابت ہوتی ہے، لیکن خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حال میں انہوں نے لکھا ہے کہ ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد یا سات ماہ بعد ان کی عمر نو سال کی تھی، پھر دوسرا تعارض یہ ہے کہ ان کے پہلے قول کی بنا پر وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر ۲۷ سال

---

[1] فتح الباری: ۳۷۵/۵

ہوگی، لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حال میں خود انہیں نے تصریح کی ہے، کہ "اس وقت ان کی عمر اٹھارہ سال کی تھی" پس جب ان کے کلام میں تعارض واقع ہو گیا تو ان کا کلام قابل استدلال نہ رہا۔

دوسری وجہ

اس کے بعد "حق گو" صاحب کی دوسری وجہ ملاحظہ ہو:

"عبدالرحمٰن بن ابی بکر فتوحات شام میں قائد اعظم (سپہ سالار) تھے، اور وہ حضرت عائشہ سے سن میں اس قدر چھوٹے تھے، کہ حضرت عائشہ ان کو وضو کا طریقہ سکھایا کرتی تھیں، پس اگر حضرت عائشہ کا سن ہجرت میں نو سال رکھا جائے، تو اس حساب سے عبدالرحمٰن کی قیادت فتوحات شام میں اس قدر کمسنی میں پائی جاتی ہے، کہ محال ہے فتوحات شام ۱۶ھ کا واقعہ ہے۔"

"حق گو" کے تاریخی معلومات کی رسوائی

"حق گو" صاحب نے اس وجہ کو ذکر کر کے اپنی تاریخ دانی کو حد درجہ رسوا کر دیا، اولاً تو حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کیا، اپنے تمام بھائی بہنوں سے بڑے تھے، اور کتابوں کا ذکر چھوڑیئے، خود اسی اکمال میں جس کا حوالہ "حق گو" صاحب نے پہلی وجہ میں دیا ہے مذکور ہے، "وکان اسنّ وُلد ابی بکر" (یعنی) یہ اولاد ابوبکر میں سب سے بڑے تھے، حیرت ہے کہ "حق گو" صاحب نے دوسری وجہ لکھتے وقت اکمال کی طرف مراجعت کیوں نہیں کی، ثانیاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے طریقۂ وضو سکھانے کا جو ذکر انہوں نے کیا ہے، اس کی اصلیت یہ ہے، کہ ایک دن حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے اور پانی مانگ کر وضو کرنے لگے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اعضاء کو اچھی طرح

اور پورا دھوئیے، اس واقعہ سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے جلدی میں وضو کیا، اور کوئی جگہ خشک رہ گئی، اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کو بالکل اسی طرح جس طرح کوئی چھوٹا آدمی اپنے بڑے کو اس کی بھول وچوک پر متنبہ کر دیتا ہے، حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ کو ٹوک دیا، حدیث و تاریخ میں اس قسم کے صدہا واقعات ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے سے بہت معمر صحابیوں کو بہت بہتیری باتیں بتائیں، تو کیا وہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم ان سے کمسن قرار پائیں گے، ثالثاً اگر بالفرض حضرت عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے چھوٹے بھی ہوں، تو فتوحات شام میں ان کی قیادت محال تو درکنار مستبعد بھی نہیں ہے، ''حق گو'' صاحب کے نزدیک اگر وضو کا طریقہ سکھانے کی وجہ سے حضرت عبدالرحمٰن کا چھوٹا ہونا ضروری ہو تو اس کے لئے نو برس چھوٹا ہونا ان کے نزدیک بھی بہت کافی ہوگا لیکن اس تقدیر پر بھی فتوحات شام کے ایام میں ان کی عمر ۱۶ سال ہوگی، جو قابلیت قیادت کے لئے بہت کافی ہے، ''حق گو'' صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ قیادت جنگ کے لئے پیر فانی ہونا شرط نہیں ہے، قابل ہونا چاہئے، خواہ وہ نوجوان ہی ہو، اور اس کے لئے ان کو حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی قیادت کا واقعہ پڑھنا چاہئے جن کو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قائد مقرر کیا تھا، باوجودیکہ اس وقت ان کی عمر ۱۸ یا ۲۰ سال تھی۔[1]

تیسری وجہ

''حق گو'' صاحب نے یہ ذکر کی ہے:

> ''یہ ثابت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جنگ جمل میں شرکت کی، اور قرآن سے ظاہر ہے کہ امہات المؤمنین کو گھر سے نکلنے کی اجازت نہیں، تاوقتیکہ وہ مستثنیات میں داخل نہ ہو جائیں، یعنی بوڑھی نہ ہو جائیں، پس اگر ان کی مفروضہ عمر (یعنی نو سال رخصتی کے وقت) تسلیم کر لی جائے، تو

[1] اصابہ

جنگ جمل میں ان کا بڑھاپا نہ آیا، (لہٰذا قرآن کی مخالفت لازم آئے گی) اور یہ حضرت عائشہ سے نہایت بعید ہے۔"

اس کا جواب

"حق گو" صاحب کی یہ وجہ بھی ان کے قلت تدبر کی شرمندہ احسان ہے، قرآن پاک میں ازواج مطہرات کو گھر سے باہر نکلنے کی ممانعت مطلق نہیں ہے، بلکہ یہ ممانعت اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے، کہ زمانۂ جاہلیت کے انداز پر نکلنا ہو، یعنی زیب وزینت کے ساتھ رنگین لباسوں میں ملبوس ہوکر بے پردہ نکلنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے، قرآن کریم کے صریح الفاظ ہیں "وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولی" (یعنی اپنے گھروں میں قرار پکڑو، اور جاہلیت قدیم کے انداز پر بناؤ سنگار کر کے نہ نکلو) لہٰذا جب بے بناؤ سنگار کے اور باپردہ نکلنے کو قرآن نے منع کیا ہے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا چاہے جس سن میں بھی جنگ جمل میں شریک ہوئی ہوں، اس آیت کی مخالفت لازم نہیں آسکتی، اور نہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نکلنا قابل اعتراض ہوسکتا ہے، تاریخوں سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہودج میں سوار ہوکر پورے پردے کے ساتھ گئی تھیں۔ "حق گو" صاحب نے اس پر بھی غور نہ کیا کہ اس آیت کے نزول کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود ازواج مطہرات کو لے کر حج وعمرہ کے لئے گھر سے نکلے، پس اگر یہ حکم مطلق ہوتا، تو کیونکر ممکن تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو لے کر جاتے۔

پھر یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ قرآن میں اس آیت کے بعد ایک اور آیت بھی ہے، جس میں ازواج مطہرات کو گھونگھٹ نکالنے کا حکم دیا گیا ہے، پس اگر ان کے لئے باہر نکلنا قطعاً ممنوع ہے، تو گھونگھٹ نکالنے کا حکم دینا بے ضرورت ہوگا، اس لئے کہ اس کی ضرورت تو باہر ہی نکلنے میں پیش آسکتی ہے۔

اچھا ان سب باتوں کو جانے دیجئے اور فرض کر لیجئے کہ "حق گو" صاحب کے تمام مقدمات صحیح ہیں، جب بھی تو ان کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ جنگ جمل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بڑھاپا نہ آیا تھا، معلوم ہوتا ہے "حق گو" صاحب کو واقفیت نہیں ہے کہ جنگ جمل ۳۶ھ کا واقعہ ہے، اور رخصتی کے وقت اگر ان کی عمر نو سال مانی جائے تو جنگ جمل میں ان کی عمر ۴۵ سال ہوتی ہے، اور اس عمر کو خود "حق گو" صاحب بڑھاپے کی عمر مانتے ہیں، آپ کو یاد ہوگا کہ وہ اسی رسالہ کے (صفحہ ۸) میں لکھ چکے ہیں، کہ:

"(آنحضرت ﷺ) اپنی ساری جوانی ایک بوڑھی بیوہ کے ساتھ گزار چکے تھے۔"

ظاہر ہے کہ اس "بوڑھی بیوہ" سے مراد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا ہیں، اور تاریخوں سے ثابت ہے کہ ان کی عمر نکاح کے وقت ۴۵ سال سے کسی طرح زیادہ نہ تھی، بلکہ اکثر اصحاب سیرۃ کے قول پر ۴۰ سال سے زیادہ نہ تھی۔

پس حیرت ہے کہ جب بقول "حق گو" صاحب حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کا بڑھاپا ۴۰ سال کی عمر میں آگیا تھا، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بڑھاپا ۴۵ سال کی عمر میں کیسے نہیں آیا؟

چوتھی وجہ

اس کے بعد "حق گو" صاحب نے چوتھی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ:

"عمروں کے متعلق روایتیں نہایت متضاد ہیں، کوئی نہیں کہہ سکتا کہ حضرت فاطمہ کا کس سنہ میں انتقال ہوا، اور ان کی کیا عمر تھی، حضرت عائشہ کی (رحلت) کے متعلق روایات مختلف ہیں۔"

اختلاف روایات سے کوئی فن بے اعتبار نہیں ہوسکتا

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عمروں کے متعلق روایات مختلف ہوتی ہیں، لیکن تنقید

روایات کے اصول سے محقق اور راجح بات کا پتہ چل جاتا ہے، لہٰذا اس اختلاف کی بنا پر فن بے اعتبار نہیں ہوسکتا، علاوہ بریں یہاں اس تضاد کا ذکر بالکل بے محل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی رخصتی بعمرِ نو سال کے خلاف کوئی روایت موجود ہی نہیں، صحیحین کے علاوہ اور جہاں جہاں ان کی رخصتی کا ذکر ہے، سب جگہ ۹ ہی سال میں رخصتی کو لکھا ہے کیا ''حق گو'' صاحب اس کے خلاف کوئی روایت پیش کر سکتے ہیں؟

''حق گو'' صاحب کے ملحدانہ بیانات

مذکورہ بالا سات عنوانوں کے بعد ''حق گو'' صاحب نے چند اور دل آزار عنوان قائم کئے ہیں، اور ان کے ماتحت نہایت آزادی سے اپنے ملحدانہ خیالات کو ظاہر کیا ہے، اور محدثین کرام وفقہائے اسلام رحمہم اللہ پر خوب گندگیاں اچھالی ہیں، یہ عنوانات بجائے خود ان کی بے دینی و الحاد کے مستقل دلائل ہیں، چند عنوان ملاحظہ ہوں، ''یہودیت وحدیث''، ''مسیحیت وحدیث'' اور ''حدیث و مجوسیت'' ان عنوانات کے ماتحت ''حق گو'' صاحب نے یہ بیان کیا ہے کہ، حدیث کا تمام تر سرمایہ انہی غیر مسلم قوموں سے ہاتھ آیا ہے، اور محدثین نے انہی قوموں کی باتوں کو سن سن کر اور ہر بات کے لئے ایک فرضی اسناد بنا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا ہے، مگر افسوس ہے کہ اپنے تخیلات فاسدہ اور توہمات باطلہ کے سوا اس بیان کی کوئی دلیل انہوں نے ذکر نہیں کی، پس اس حالت میں آپ سمجھ سکتے ہیں کہ ان کی باتیں کہاں تک قابل التفات وتوجہ ہوسکتی ہیں، کیا ''حق گو'' صاحب یہ سمجھتے ہیں کہ انگریزی داں طبقہ جس میں وہ اپنے ملحدانہ خیالات کی اشاعت کرنا چاہتے ہیں، ان کی ہر بے دلیل بات اور بے ثبوت دعویٰ کو تسلیم کر لے گا، کیا یہ طبقہ تاریخی حقائق کے خلاف آپ کے بے بنیاد مزعومات کو بے تامل مان لے گا، ہم کو حیرت ہے کہ ''حق گو'' صاحب

نے اس طبقہ کی نسبت یہ خیال کیسے قائم کرلیا، اور مستند تاریخی بیانات کے خلاف ان کو یہ لکھنے کی کیونکہ جرأت ہوئی کہ۔

''خلفائے راشدین کے زمانہ میں اور خصوصاً حضرت عمر کے سامنے کسی کی مجال نہ پڑتی تھی کہ وہ کوئی حدیث بیان کرے اور یقینی بات ہے کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے زمانے سے قبل تک لوگ حدیثوں کو نہ جانتے تھے، یہی وجہ ہے کہ جو سنگین واقعات اس سے پہلے پیش آئے مثلاً شہادت امام حسین وعبداللہ بن زبیر وفتنہ وبغاوت بزمانہ عثمان اور جنگ جمل وغیرہ ان میں سے ایک کا بھی اشارہ قیامت کی پیشین گوئیوں کے سلسلہ میں نہیں ہے۔''

صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایت حدیث اور ان کا حدیث کے سامنے سر تسلیم خم کرنا

''حق گو'' صاحب نے ان سطروں میں جن تاریخی حقائق کا انکار کیا ہے، ان کے انکار کی جرأت کوئی حیادار انسان نہیں کرسکتا، خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم نے خود حدیثیں بیان کی ہیں، اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم سے بہت سے مقدمات میں حدیثیں دریافت کرکے ان کے مطابق فیصلے کئے ہیں، تاریخ الخلفاء تاریخ کی چھوٹی سی کتاب ہے، اس میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیان کی ہوئی ایک سو چار حدیثوں کا ذکر موجود ہے، اور تاریخوں میں یہ بھی بصراحت مذکور ہے کہ جب صحابہ میں اختلاف ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہاں دفن کیا جائے تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ایک حدیث سنا کر اس اختلاف کو رفع کیا، پھر خلافت کے مسئلہ میں انصار ومہاجرین کا اختلاف ہوا تو، اس موقع پر بھی انصار کے مناقب اور قریش کے استحقاق خلافت کی حدیثیں سنا کر دونوں گروہوں کو متفق کردیا، اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کے سامنے

روایت حدیث کی ہے۔

روایت حدیث میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی احتیاط

ہاں اتنا ضرور ہے کہ حضرت شیخین خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سخت تاکید تھی کہ حدیثوں کے بیان کرنے میں بے احتیاطی نہ کی جائے، خوب غور و فکر کر کے صحیح بات بیان کی جائے ایسا نہ ہو کہ زیادہ گوئی میں کوئی غلط بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو جائے، یہ ساری باتیں علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ کی تاریخی تصنیفات میں تفصیل سے مذکور ہیں، اور یہی حال حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کا بھی تھا، لہٰذا یہ کہنا کہ۔

''عمر بن عبدالعزیز سے پہلے لوگ حدیثوں کو نہ جانتے تھے۔''

ایسا جھوٹ ہے، جس کی کوئی تاویل ممکن نہیں ہے، ''حق گو'' صاحب کو اگر عربی کتابوں پر دسترس حاصل نہ تھا، تو کم از کم سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقدمہ ہی ملاحظہ کر لیتے، ہندوستان کا یہ وسیع النظر مورخ کتنی صراحت سے لکھتا ہے کہ۔

''صحابہ اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں اگرچہ فقہ و حدیث کی نہایت کثرت سے اشاعت ہوئی، اور بہت سے درس کے حلقے قائم ہوئے، لیکن جو کچھ تھا زیادہ تر زبانی تھا۔''

اس کے بعد بنو امیہ کے عہد میں تصنیف و تالیف کے شروع ہونے کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ:

''حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا زمانہ آیا، تو انہوں نے تصنیف و تالیف کو زیادہ ترقی دی۔''

ان اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ۔

1. صحابہ و خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے عہد میں بکثرت احادیث کی روایت ہوئی۔
2. کچھ حدیثیں قید کتابت میں بھی آئی ہیں لیکن زیادہ تر زبانی روایت ہوتی تھی۔

❸ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ سے پہلے ہی تصنیف کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔

❹ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں تصنیف کو ترقی ہوئی۔

لہٰذا ''حق گو'' صاحب کا یہ کہنا کہ:

''حدیث کی سب سے پہلی کتاب جو مدون ہوئی وہ ابن جریج المتوفی ۱۵۰ کی ہے۔''

بالکل غلط ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ اس سے پہلے بھی حدیث کی کتابیں لکھوا چکے تھے، اور ان کا زمانہ خلافت ۹۹ھ سے ۱۰۱ھ تک ہے، بلکہ ان سے پہلے بھی تصنیفیں ہو چکی تھیں۔

مغازی پر حملہ

بہرحال ''حق گو'' صاحب کے مذکورہ بالا بیان کے غلط ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں لیکن اس کو چھوڑیئے اور ان کی یہ بات یاد رکھئے کہ۔

''عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے کوئی حدیثوں کو جانتا نہ تھا۔''

اور اس کے بعد ان کا دوسرا بیان پڑھئے لکھتے ہیں:

''ایک ہی صدی کے بعد...... وضع حدیث کی گرم بازاری ہوئی، ...... مسلمانوں کا پہلا دور فتوحات ملکی اور سیاست کا تھا، اس دور میں اگر انہوں نے رسول اللہ کی مبارک سیرت کے کسی شعبہ سے اعتناء کیا ہے تو وہ آپ کی سنیت وعبادت نہیں ہے، بلکہ مغازیات ہے...... لیکن جس شخص نے اس پر سب سے پہلے نظر ڈالی ہے، وہ اپنی روایتوں میں حد درجہ ناقابل اعتبار ہے، اور یقیناً سلاطین وقت کی عام خونریزیاں اور یہودیوں کی وہ خرافات واتہام، جو وہ داؤد اور سلیمان اور یوشع پر لگاتے

تھے ان کی صدائے بازگشت ان مغازیات میں ہے۔"

"حق گو" صاحب کا ایک ایک لفظ غور سے پڑھئے اور بتایئے کہ بجز اس شخص کے جس کے دماغ میں خلل ہو کسی اور کے قلم سے ایسی باتیں نکل سکتی ہیں، میں "حق گو" صاحب سے پوچھتا ہوں کہ وفات نبوی کے بعد مسلمانوں کا پہلا دور تو خلافت راشدہ کا دور ہے، تو کیا اسی زمانہ میں مغازی رسول اللہ ﷺ کی تصنیف شروع ہوئی ہے، اور کیا اس دور میں بھی لوگوں کو آنحضرت ﷺ کی سنت و عبادت کے ساتھ اعتناء نہیں تھا اور کیا خلافت راشدہ کے دور میں بھی عام خونریزی اور جبر و استبداد جاری تھا۔

مغازی کی طرف سب سے پہلے کس نے توجہ کی؟

حالانکہ فن تاریخ کا ابجد خواں بھی جانتا ہے کہ مغازی کی طرف حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں توجہ ہوئی، اور اسی زمانہ میں امام زہری المتوفی ۱۲۴ھ نے مغازی پر ایک مستقل کتاب لکھی، اور ان کے بعد ان کے شاگرد موسیٰ ابن عقبہ المتوفی ۱۴۱ھ اور ابن اسحاق المتوفی ۱۵۲ھ نے اس پر کتابیں لکھیں، پس اس بنا پر مغازی پر پہلے نظر ڈالنے والے زہری ہیں اور وہ بالاتفاق معتبر اور قابل استناد راوی ہیں، معلوم ہوتا ہے "حق گو" صاحب نے اپنی بے بضاعتی کے باعث یہ سمجھ رکھا ہے، کہ مغازی پر سب سے پہلے نظر ڈالنے والا واقدی ہے، اور وہ دور اول کا آدمی ہے، حالانکہ واقدی کو دور اول سے کچھ تعلق نہیں ہے، وہ تو زہری کے شاگردوں سے بھی متاخر ہے، واقدی کی وفات ۲۰۷ھ میں ہوئی۔[1]

"حق گو" دشمنان اسلام کی صف میں

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ:

---

[1] کتابت حدیث کی مکمل تاریخ مقدمہ میں ملاحظہ کیجئے۔ ۱۲ منہ

''اس کے بعد نظام ملکی کے لئے فقہ کی ضرورت ہوئی، اگرچہ اس کا مواد زیادہ تر رومیوں اور ایرانیوں کے متداولہ قوانین سے آیا ہے، لیکن اس کی سند راویوں کے سلسلہ سے رسول اللہ ﷺ تک پہنچادی گئی ہے۔''

اس اقتباس کو پڑھ کر انصاف سے کہئے کہ ''حق گو'' صاحب اپنی اسلام دشمنی میں متعصب غیر مسلموں سے بھی دو قدم آگے ہیں یا نہیں؟ اللہ اللہ! ''حق گو'' صاحب مسلمان کہلا کر یہ اعتقاد رکھتے ہیں، کہ اسلام کا قانون نہایت نامکمل تھا، اس میں نظام ملکی کے قوانین نہیں تھے، اور قرآن و مبلغ قرآن نے اپنے ماننے والوں کو آئین حکومت اور نظام سلطنت نہ بتائے تھے، اور مسلمانوں کو اس کے لئے دوسروں کا محتاج اور دست نگر رکھا تھا، چنانچہ اسی بے آئینی کے ساتھ حضرت ابوبکر نے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے، حضرت عثمان نے، حضرت علی نے، اور حضرت معاویہ (رضی اللہ عنہم) نے اور ان تمام خلفاء کے عمال نے، بلکہ ایک صدی کے بعد تک تمام خلفاء و امراء نے حکومت کی، ایک صدی کے بعد جب ایرانیوں اور رومیوں کے قوانین سے سرقہ کیا گیا، تو اس وقت مسلمانوں کے قوانین نظام حکومت مرتب ہوئے، بتایئے کہ ایک غیر مسلم اس سے زیادہ اسلام کی اور کیا توہین کرسکتا ہے؟

اسلامی قوانین کی اکملیت

افسوس ہے کہ ''حق گو'' صاحب کو شرم نہیں معلوم ہوتی کہ وہ مدعی اسلام ہو کر یہ بک رہے ہیں، اور ایک غیر مسلم ''موسیو اوجین کلوفل'' یہ لکھ رہا ہے، کہ۔

''جب کوئی شخص قرآن کی آیتوں کو اس طرح مرتب کرے گا، تو وہ ہماری طرح یقیناً ذیل کے نتائج پر پہنچے گا (اول) یہ کہ محمد (ﷺ) نے ایک کامل مجموعہ تمدنی قوانین کا دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔''

اور مشہور مسیحی مورخ ایڈورڈ گبن لکھتا ہے:

''بحر اوقیانوس سے لے کر دریائے گنگا کی انتہا تک الغرض مشرق سے لے کر مغرب تک قرآن مجید کو نہ صرف اصول دین کے لئے قانون اساسی تسلیم کیا گیا ہے، بلکہ یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ احکام تعزیرات، اصول تمدن واجتماع، قوانین معاشرت، انسانی زندگی کے مختلف نظامات اوران کی ترتیب بیان کرنے کے لئے ایک جامع کتاب ہے''.........

خلاصہ یہ کہ شریعت محمدیہ کی بنیاد ایسے مستحکم اور مضبوط اصول پر قائم کی گئی ہے، جس کی نظیر تمام دنیا کے ادیان و مذاہب میں نہیں پائی جاتی۔''

اور مسٹر ای، ڈی مارل لکھتا ہے کہ:

''اسلام افریقہ کے حبشیوں کے دلوں میں تہذیب و شائستگی کی روح پھونکنے، سول گورنمنٹ کا نظام اور حدود عدالت کے قائم کرنے میں بڑا معاون ثابت ہوا ہے، قرآن ہی پیروان اسلام کا قانون اساسی ہے، اور وہی ان کا دستور العمل اور وہی ان کے حقوق کی دستاویز ہے، اکثر اوقات اس امر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ اسلام نہ صرف ایک مذہب کی حیثیت رکھتا ہے، بلکہ وہ ایک نظام تمدن بھی ہے۔''

اور موسیو لیون راس لکھتا ہے کہ:

''اسلام ایک جامع الکمالات قانون ہے، جس کو انسانی، طبعی، اقتصادی، اور اخلاقی قانون کہنا بالکل بجا اور درست ہے، زمانہ حال میں جتنے قوانین نوع انسان کی فلاح کے لئے وضع کئے گئے ہیں، وہ سب اس مقدس مذہب میں پہلے سے مفصل موجود ہیں۔''

اس قسم کے اقوال کہاں تک نقل کئے جائیں، خلاصہ یہ ہے کہ بابصیرت انسان چاہے وہ موافق ہو یا مخالف جانتا ہے کہ قانون اسلامی نہایت اکمل اور تمام قوانین سے اعلیٰ وارفع قانون ہے، اور اسلام کا پیرو انسان دنیا کے کسی قانون کا محتاج نہیں

ہے، قرآن زندگی کے ہر شعبہ کی اصلاح و بقاء و ترقی کے قوانین پر مشتمل ہے، اور اس قانون کے مبلغ علیہ السلام نے اپنے قول و فعل سے پوری تشریح کر کے تمام قانون سے بے نیاز کر دیا ہے۔

شریعت اسلامیہ کی توہین

پس جب مخالفین کی تصریحات سے ثابت ہو گیا کہ اسلام نظام ملکی یا ضروریات مذہبی کسی چیز میں بھی کسی دوسرے کا محتاج نہیں تو ''حق گو'' صاحب کا یہ لکھنا اسلام کی صریح توہین اور اپنی اسلام دشمنی کا ثبوت دینا ہے یا نہیں کہ:

''مذہبی مسائل میں بالکل یہود کے مذہبی مسائل کی تقلید ہونے لگی، اور جب مذہبی قانون بننا شروع ہوا، تو اس سے زیادہ آسان بات کیا ہو سکتی تھی، کہ ہر ایسے مسئلہ میں جس پر قرآن نے کچھ نہ کہا ہو، اور جس پر سنت متواترہ اور مسلمانوں کا عمل بھی نہیں ہے، اس کو یہود و نصاریٰ سے لے کر اس پر فرضی سند لگا کر حدیث رسول کے نام سے پیش کر دیا جائے ...... نتیجہ یہ ہوا کہ دو صدی کے اندر یہود کی پوری شریعت اپنے نئے چولے میں مسلمانوں پر ڈال دی گئی۔'' [1]

شریعت اسلامیہ کی اس سے زیادہ توہین کیا ہو سکتی ہے، کہ ''حق گو'' صاحب کے زعم فاسد میں قرآن اور مبلغ علیہ السلام کی شریعت اتنی ناقص تھی کہ نہ اس میں قوانین ملکی تھے، نہ مسائل مذہبی، اس لئے قوانین حکومت کو تو مسلمانوں نے رومیوں اور ایرانیوں سے چرایا اور مسائل مذہبی کا یہود و نصاریٰ سے سرقہ کیا۔

اگر ''حق گو'' صاحب کہیں کہ میں ان چیزوں کی کلیۃً نفی نہیں کرتا، بلکہ یہ کہتا ہوں کہ کچھ باتیں مذہب و سیاست کی اسلام میں تھیں، اور جو نہیں تھیں، ان کو غیروں سے لیا گیا، ...... تو میں عرض کروں گا کہ پھر قرآن نے یہ دعویٰ کیوں کیا ''اَلْيَوْمَ

---

[1] رسالہ منکرین حدیث: ص ۱۱

اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ واتممتُ عَلَیْکُمْ نِعمتِی" نیز مخالفین اسلام کے اقوال سے ابھی ثابت کیا جا چکا ہے کہ اسلام سے زیادہ مکمل مذہب و قانون دوسرا کوئی مذہب و قانون نہیں ہے، پس اسلامیوں کو یہود و نصاریٰ یا رومی و ایرانی قوموں سے کچھ اخذ کرنے کی کوئی ضرورت پیش نہیں آ سکتی ہے" حق گو" صاحب اب بھی ہوش میں آؤ، اور دیکھو کہ حدیثوں سے دشمنی کر کے تم اسلام کے بھی دشمن ہو گئے یا نہیں؟

ابن خلدون کی عبارت کے ترجمہ میں "حق گو" صاحب کی خیانت

اس مقام پر پہنچ کر ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ "حق گو" صاحب نے اس مطلب پر کہ:

"مسلمانوں نے یہودیوں سے باتیں سیکھ کر داخل مذہب کر لیں۔"

مقدمہ ابن خلدون کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے، لیکن افسوس ہے، کہ انہوں نے اس عبارت کے ترجمہ میں بدترین خیانت سے کام لیا ہے، سنئے قصہ یوں ہے کہ بعض مفسرین نے کتب تفاسیر میں کچھ اسرائیلی اقوال نقل کر دیئے ہیں ان تفسیروں کے ذکر کے سلسلہ میں ابن خلدون نے یہ لکھا ہے کہ:

"اسلام سے پہلے عرب کے پاس نہ کوئی کتاب آسمانی تھی، نہ علم تھا، اس لئے جب ان کو موجودات کے اسباب اور کائنات کی پیدائش کی ابتداء اور وجود کے اسرار کی نسبت کچھ معلوم کرنے کا شوق ہوتا تھا، تو یہود و نصاریٰ سے پوچھ لیتے، پس جب اسلام لائے، تو جن چیزوں کا تعلق احکام شرعیہ سے نہ تھا، وہ چیزیں ان میں باقی رہ گئیں، مثلاً کائنات کی پیدائش کی ابتداء وغیرہ۔"

ابن خلدون کے اس کلام میں مصرح ہے کہ یہودیوں سے دریافت کرنے کا

قصہ اسلام سے پہلے کا ہے، اور یہ بھی مصرح ہے کہ یہودیوں کی صرف وہی باتیں ان مخصوص مسلمانوں میں رہ گئی تھیں، جن کا کوئی تعلق احکام شرعیہ سے نہ تھا، اور وہ ایسی باتیں تھیں کہ ان کے لئے احکام شرعیہ کی سی احتیاط کی ضرورت نہ تھی، اور یہ کہ ان باتوں پر وہی قائم رہے جنہوں نے پوچھا تھا، یہ نہیں کہ سب مسلمانوں نے ان کو تسلیم کرلیا، اور یہ کہ ابن خلدون نے یہ بات کتب تفسیر کے اسرائیلی اقوال کی نسبت لکھی ہے، مگر ''حق گو'' صاحب نے غایت ''دیانت داری'' سے اس کلام کو ''یہودیت و حدیث'' کے عنوان کے ماتحت درج کیا، اور ابن خلدون کے اس فقرہ ''فلما اسلموا بقوا علی ماکان عندھم مِمَّا له تعلق لا بالاحکام الشرعیة التی یحتاطُونَ لَهَا مِثل اخبار بَدأ الخلیقة الخ'' کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ:

''جب مسلمان ہوئے تو جن باتوں کی احکام شریعت سے احتیاط کی جاتی تھی، تعلق نہ بنا، مثلاً ابتدائے خلق اور قرب قیامت کی نشانیاں اور فتن کی خبریں وہ سب ان کی وجہ سے مسلمانوں میں اب تک رہ گئیں۔''

حالانکہ صحیح ترجمہ یہ ہے کہ:

''جب وہ مسلمان ہوئے، تو وہ احکام شرعیہ جن کے لئے وہ احتیاط برتا کرتے تھے، ان سے جن باتوں کا تعلق نہ تھا، ان باتوں پر قائم رہ گئے۔''

حاصل کلام یہ کہ ابن خلدون کا یہ کلام حدیث کی نسبت نہیں ہے، بلکہ بعض تفسیروں کے اسرائیلی اقوال کی نسبت ہے اور وہ اقوال احکام شرعیہ سے متعلق نہیں ہیں، لہٰذا یہاں اس کلام کو پیش کرنا خیانت ہے، پھر یہ بھی سن لیجئے کہ ان اسرائیلی اقوال کو علمائے ملت نے قبول نہیں کیا، چنانچہ خود اسی مقدمہ میں آگے چل کر مصرح ہے، کہ پچھلے مفسرین نے تحقیق و تمحیص کرکے ان اقوال کو نکال ڈالا۔

یہود و نصاریٰ سے مسائل اخذ کرنے کی ممانعت حدیث میں

''حق گو'' صاحب نے مسلمانوں پر یہ الزام لگا تو دیا کہ انہوں نے یہود ونصاریٰ سے مسائل اخذ کیے، لیکن آپ نے دیکھا کہ وہ اس کا کوئی ثبوت پیش نہ کر سکے، اور نہ اس کے لئے کوئی تاریخی شہادت ہی ذکر کی، بلکہ آپ نے دیکھ لیا کہ انکا یہ الزام قرآن کے خلاف بلکہ ان غیر مسلموں کی تصریحات کے بھی خلاف ہے، جن کو ''حق گو'' صاحب بالکل معصوم تصور کرتے ہیں، اب میں ''حق گو'' صاحب کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اگر وہ عقل سے ذرا کام لیتے، تو یہ الزام قائم کرنے کی ان کو جرأت نہ ہوتی، انہوں نے حدیث کا مطالعہ کیا ہوگا، تو ان کو معلوم ہوگا کہ متعدد احادیث میں یہود و نصاری سے اخذ مسائل کرنے کی ممانعت مصرح ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک سب حدیثیں بناوٹی ہیں، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ جب واضعین حدیث نے یہود و نصاری سے مسائل حاصل کیے اور ان کی پوری شریعت کو ایک نئے قالب میں ڈھال لیا، تو پھر انہوں نے یہ حدیثیں کیوں وضع کیں، یہ حدیثیں تو ان مقاصد کے لئے بے حد مضر ہیں، مثلاً ایک حدیث ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ ہم یہودیوں کی باتیں سنتے ہیں، تو ہم کو بہت بھلی لگتی ہیں اجازت دیجئے تو ہم ان کو لکھ لیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر بہت برہم ہوئے، اور فرمایا کہ ان کی طرح کیا تم کو بھی اپنی تشفی کے لئے غیروں کے دروازے پر دستک دینے کی ضرورت ہے، حالانکہ میں تو جو شریعت لایا ہوں، وہ بالکل روشن اور صاف سیدھی ہے، اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی زندہ ہوتے تو ان کو میرے اتباع کے بغیر چارہ نہیں ہوتا مطلب یہ ہے کہ تم کو اپنے

نبی اور اپنی کتاب کے سوا کسی دوسرے کے آگے ہاتھ پھیلانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ''حق گو'' صاحب اس حدیث کو پڑھیں، اور بتائیں کہ یہ حدیث لوگوں نے کیوں ''وضع'' کی، اور اس کو ''وضع'' کر کے خواہ مخواہ اپنے پاؤں میں کیوں کلہاڑی ماری؟

اس مضمون کی اور حدیثیں بھی ہیں، منجملہ ان کے ایک وہ حدیث بھی ہے، جس کو ''حق گو'' صاحب نے (صفحہ۱۲) میں نقل کیا ہے، کہ:

''اہل کتاب اپنی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر کے مسلمانوں کو عہد نبوی میں سنایا کرتے تھے، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اہل کتاب کی باتوں کو جھوٹی بھی نہ کہو لیکن اس کی تصدیق بھی نہ کرو۔''

''حق گو'' صاحب اس حدیث کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس کو مدینہ کا نہیں، بلکہ شام کا واقعہ قرار دیتے ہیں، یعنی عہد نبوی کے بعد جب شام فتح ہوا ہے، لیکن سوال ہے کہ اس وقت آنحضرت ﷺ کہاں تھے، جو مذکورہ بالا حکم فرماتے؟ ''حق گو'' صاحب نے اس کو شام کا واقعہ اس لئے قرار دیا ہے کہ جب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ آئے ہیں، اس وقت یہود مدینہ سے نکل چکے تھے، لیکن ''حق گو'' صاحب کا یہ استدلال غلط ہے، اس لئے کہ اس سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ واقعہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے سامنے کا نہیں ہے، لیکن یہ کہتا کون ہے کہ یہ واقعہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے سامنے کا ہے، واقعہ ان کے آنے سے پہلے کا ہے، لیکن جب وہ مدینہ میں آئے، تو ان سے کسی نے بیان کیا، انہوں نے اس بیان کی حکایت کر دی، اسی طرح صدہا واقعات انہوں نے بیان کئے ہیں، اور ہم کو تو ان باتوں سے کوئی بحث نہیں، ہم تو صرف یہ دکھانا چاہتے ہیں، کہ اگر ''واضعین حدیث'' نے یہود و نصاریٰ سے باتیں حاصل کی ہوتیں، تو اس حدیث کو ہرگز دفاتر حدیث میں جگہ نہ دیتے اس لئے کہ اس سے ان کو سخت نقصان پہنچتا ہے، اور ان کے فعل کی مذمت نکلتی ہے۔

''حق گو'' صاحب کی خبط الحواسی

''حق گو'' صاحب غایت بدحواسی کے عالم میں لکھتے ہیں کہ:

''یہودیوں میں اولین فرائض وہی تھے، جو ہمارے ہاں ہیں، یعنی صلوٰۃ وصیام و زکوٰۃ، مگر جب مثنا کا رواج یہودیوں میں ہوا تو انہوں نے نمازیں اور روزے ضائع کردیئے، اور زکوٰۃ کی جگہ سود لینے لگے، اور لگے قربانی اور سبت اور اس طرح کے طفلانہ احکام پر سختی سے عمل کرنے، اس لئے شام وعراق میں یہودیوں کے ساتھ بود و باش کرنے میں مسلمانوں نے انہی اعمال کی نقل کی جن کا اصل ماخذ مثنا تھا۔''

لیکن کیا ''حق گو'' صاحب ذرا اپنے حواس درست کر کے یہ بتا سکتے ہیں کہ حدیثوں میں سبت کی تعظیم اور ان سے احکام کا ذکر کس جگہ ہے، جو یہودیوں میں رائج تھے، اسی طرح قربانی کے احکام جو مثنا میں درج ہیں، اور یہودیوں کا ان پر عملدرآمد تھا، وہ حدیث یا فقہ میں کہا ہیں؟ ''حق گو'' صاحب! آپ جھوٹ تو بولتے ہیں، لیکن آپ کو جھوٹ بولنے کا بھی سلیقہ نہیں ہے، آپ اگر آنکھیں کھول کر دیکھتے تو آپ کو نظر آتا کہ حدیث وفقہ کی کتابوں میں سب سے پہلے پاکی اس کے بعد نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کے ابواب نہایت جلی خط میں لکھے ہوئے ہیں، اور سبت وقربانی یہود کا کوئی ذکر نہیں ملتا، پس اگر مسلمانوں نے یہودیوں کے اعمال کی نقل کی ہوتی، تو اس کے برعکس ہوتا، اگر عقل ہو تو سوچئے کہ یہود نے نماز، روزہ کو بھلا دیا تھا، اور زکوٰۃ کی جگہ سود لینے لگے تھے، اور مسلمان بقول آپ کے انہی کے مقلد تھے، تو مسلمانوں نے کیوں اور کہاں سے نماز، روزہ اور زکوٰۃ کی فرضیت اور اس کے مسائل کی تفصیل حدیث وفقہ میں لکھی، اور خواہ مخواہ کے لئے اتنے جھگڑے اپنے سر لئے؟ اور جواز سود، جیسے ''سودمند'' مسئلہ کو قبول کرنے کے بجائے اپنی کتابوں میں ''ابواب الربوا''

کے عنوانات قائم کر کے سود لینے کی ہزاروں برائیاں اور سودی لین دین کی صدہا صورتیں لکھ کر ان کو حرام قرار دے لیا اور وسائل معاش کو اپنے اوپر تنگ کر لیا بلکہ اگر آپ تتبع سے کام لیتے تو آپ کو حدیثوں میں صاف لکھا ہوا ملتا کہ سبت کے احکام یہود کے ساتھ مخصوص تھے، مسلمان ان احکامات کے مکلف نہیں ہیں، بتائیے کہ جب واضعین حدیث یہود کے مقلد تھے، تو یہ حدیث انہوں نے کیوں وضع کی؟

تصویر کی حرمت وحلت کا مسئلہ

''حق گو'' صاحب نے تقلید یہود کی مثال میں تصویر بنانے کی حرمت کا ذکر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ:

> ''تصاویر کے متعلق قرآن میں کوئی وعید نہیں ہے، بلکہ اس کے برخلاف سلیمان کے تذکرہ میں وارد ہے۔ ''يَعْمَلُونَ لَهٗ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيْبَ وَ تَمَاثِيْلَ'' البتہ مثنا میں ربیوں نے تصاویر کی سخت ممانعت کی ہے۔''

''حق گو'' صاحب کا مطلب یہ ہے کہ قرآن میں تو تصویر کی ممانعت ہے نہیں، لہٰذا مسلمانوں نے بہ تقلید یہود اس کی حرمت کی حدیثیں بنالیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اس تقلید میں مسلمانوں کا کیا فائدہ تھا، تصویر کو حرام کرنے سے ان کو کس دنیاوی منفعت کی توقع تھی کہ انہوں نے بخیال ''حق گو'' صاحب قرآن کو چھوڑ کر یہودیوں کی پیروی کی، ایک معمولی عقل کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ انسان اپنا مذہب چھوڑ کر بلاوجہ اور بے غرض بے دینی اختیار نہیں کر سکتا، اور جب کہ ''حق گو'' صاحب کے خیال میں حکومتوں کی سرپرستی میں حدیث وضع کی گئی ہے، اور بادشاہ عموماً عیاش اور شہوت پرست تھے، تو اب تصویر کی حرمت صرف بے وجہ اور بے فائدہ ہی نہیں رہے گی، بلکہ بادشاہ وقت کی عیاشی اور شہوت پرستی کے لئے بے حد مضر بھی ہوگی۔ پس

تعجب ہے کہ ایسی چیز واضعین حدیث نے کیوں وضع کی اور بادشاہوں نے اس سے کیوں نہیں روکا، بالخصوص جب کہ وہ قرآن سے اس کا جواز دکھلا کر واضعین حدیث کے خلاف عوام الناس کے جذبات کو بھی برانگیختہ کر سکتے تھے، اور بزور اس کو روک سکتے تھے، پھر وہ واضعین حدیث بھی کیسے سادہ لوح تھے، کہ انہوں نے قرآن کو بھی چھوڑ دیا، اور اپنے محسنوں اور بادشاہوں کو بھی خوش نہ کر سکے، ''حق گو'' صاحب ہوش میں آؤ اور سوچو کہ ایسی بے عقلی کوئی انسان کیسے کر سکتا ہے، پھر ذرا یہ بھی بتاؤ، کہ جب تمہارے نزدیک گزشتہ انبیاء علیہم السلام کی بات کے قرآن میں مذکور ہونے سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے، تو تم نے ڈاڑھی کے ان احکام پر جو احادیث میں مذکور ہیں، کیوں طعن کیا، اور اس کو یہودیوں کی تقلید کیوں کہا، کیا تمہیں معلوم نہیں کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی داڑھی کا ذکر قرآن میں موجود ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ داڑھی رکھنا انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے، قرآن میں ہے کہ "لا تاخذ بلحیتی ولا برأسی" (یعنی) ''اے بھائی موسیٰ! میری داڑھی اور میرے سر کے بال نہ پکڑو'' اسی طرح قتل مرتد پر کیوں معترض ہوئے، جب کہ مرتدین بنی اسرائیل کی سزا قرآن میں قتل ہی مذکور ہے۔

''حق گو'' کی شرمناک غلط بیانی

اس کے بعد میں ''حق گو'' صاحب کی اس مشق دروغبافی کی داد دوں گا کہ انہوں نے نہایت دلیری سے یہ لکھ دیا کہ:

''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جھنڈے پر عقاب کی تصویر بنی ہوئی تھی۔''

کیوں صاحب آپ نے اس جھنڈے کو دیکھا ہے، اگر نہیں دیکھا ہے تو آپ کو کس کے بیان سے معلوم ہوا، اور اس کا بیان آپ تک کس طرح پہنچا، اور آپ نے اس سلسلۂ رواۃ پر کس طرح اعتبار کر لیا، جس کے ذریعہ آپ کو یہ معلوم ہوا ہے، کیا

آپ کو شرم نہیں معلوم ہوتی، کہ روایت کو آپ مردود بھی قرار دیتے ہیں؟ اور پھر اسی سے کام بھی لیتے ہیں۔

پھر اگر کسی روایت میں یہ ذکر ہوتا تو بھی غنیمت تھا، اور اس صورت میں آپ ایک ہی گناہ کے مرتکب ہوتے، (یعنی استدلال بالروایۃ کے) لیکن لطف تو یہ ہے کہ اس روایت ہی کا کہیں وجود نہیں ہے، سیر میں صرف اتنا ہے کہ آپ کے ایک جھنڈے کا نام "رایۃ العقاب" تھا، لیکن یہ کہ اس میں عقاب کی تصویر بنی تھی، "حق گو" صاحب کا اضافہ اور افتراء ہے، اس جھنڈے کا نام "رایۃ العقاب" اس لئے نہیں پڑا تھا کہ اس میں عقاب کی تصویر تھی، بلکہ وہ عقاب کی طرح بلندی میں اڑتا تھا، اور اس پر عقاب کا دھوکا ہوتا تھا، اس لئے "رایۃ العقاب" کہلاتا تھا، اور فتوح البلدان میں مورخ بلاذری نے لکھا ہے کہ عرب لوگ جھنڈے کو عقاب بھی کہتے ہیں۔

ماکول اللحم جانوروں کی بحث

"حق گو" صاحب لکھتے ہیں:

> "یہود میں کھانے پینے کی چیزوں میں بھی مذہب و ایمان کا دخل تھا، چنانچہ کتاب تثنیہ میں ماکولات لحم پر ایک بڑی لمبی فہرست دی گئی ہے، قرآن میں خدا نے فرمایا ہے کہ یہودیوں پر یہ حلال وحرام اس لئے تھا کہ اس سے زیادہ کی اہلیت مذہب میں نہ رکھتے تھے، مگر مسلمانوں نے جب یہودیوں کی فہرست دیکھی تو فوراً پنجہ دار جانوروں اور کیچلی دار جانوروں کی حرمت کی حدیث وضع ہوگئی۔"

"حق گو" کی قرآن مجید پر تعریض

"حق گو" صاحب نے اس عبارت میں قرآن مجید پر سخت تعریض کی ہے، ان

کے انداز تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے میں مذہب و ایمان کا دخل نہ ہونا چاہئے، حالانکہ قرآن کریم خود بہت سی چیزوں کو مذہباً حرام و ناجائز بناتا ہے، خدا فرماتا ہے "اُحِلّت لکُمْ بھیْمَۃ الانعامِ الا ما یتلٰی علیکُمْ" "(یعنی) تمہارے لئے سب چوپائے حلال کئے گئے ہیں، مگر وہ جن کی تلاوت آگے کی جائے گی۔" پھر اس اجمال کی تفصیل یوں کی گئی "حُرِّمت عَلَیْکُمْ المیتۃ والدَّمُ وَلَحْمُ الخِنْزِیْرِ وما اُھِلَّ لِغَیْرِ اللّٰہِ بہٖ المنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃ والنطیحۃ وَمَا اکلَ السَّبع الّا ما ذکیتم وَمَا ذُبِحَ عَلَی النُّصُب" "(یعنی) حرام کیا گیا تم پر مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ چیز جس پر غیر خدا کا نام پکارا گیا، اور جو جانور مرا ہو گلا گھٹنے سے اور چوٹ سے اور بلندی سے گر کر اور سینگ مارنے سے اور جس کو کھایا پھاڑنے والے جانور نے، مگر جو تم نے ذبح کر لیا ہو، اور (حرام ہے) جو ذبح کیا گیا ہو کسی تھان پر۔"

اس کے آگے اسی سورہ مائدہ میں شراب کی حرمت بھی مذکور ہے، اب "حق گو" صاحب بتائیں کہ مذہب و ایمان کا دخل کھانے پینے کی چیزوں میں بھی قرآن سے ثابت ہوا یا نہیں، اور انہوں نے منقولہ بالا عبارت میں قرآن کے صریح احکام کی مخالفت و تکذیب کی یا نہیں؟ ناظرین "حق گو" صاحب کی اس عبارت کو پڑھیں، اور ہمارے اس قول کی تصدیق کریں، جس کو ہم نے مقدمہ میں لکھا ہے، کہ انکار حدیث کا منشاء بجز بے دینی اور مذہب سے آزادی حاصل کرنے کے اور کچھ نہیں۔

قرآن مجید پر افتراء

اس کے بعد ہم "حق گو" صاحب سے پوچھتے ہیں، کہ قرآن مجید میں یہ کہاں مذکور ہے کہ:

"یہود کے لئے یہ حلال و حرام اس لئے تھا کہ وہ اس سے زیادہ کی اہلیت

مذہب میں نہ رکھتے تھے۔"

مہربانی کر کے اس آیت کو نقل کیجئے جس میں فقدان اہلیت کا لفظ ہو، حیرت ہے کہ "حق گو" صاحب وضع حدیث کو تو جرم سمجھتے ہیں (اور حقیقۃً ایسا کرنے والا مجرم ہے) لیکن قرآن بنالینا اور خدا پر افتراء کر بیٹھنا، ان کے نزدیک کوئی جرم نہیں ہے؟

بنی اسرائیل پر طیبات کے حرام ہونے کی وجہ

قرآن میں جہاں اس کا ذکر ہے، وہاں کے الفاظ یہ ہیں: "فبظُلْمٍ مِنَ الَّذِيْنَ هَادوا حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ طِيبٰت اُحِلَّت لَهُمْ وبصَدِّ هِمْ عَنْ سبِيل اللّٰه كثيرًا"" (یعنی) یہودیوں کے ظلم ومعصیت کی وجہ سے اور چونکہ وہ خدا کی راہ سے بہتوں کو روک رہے تھے، اس لئے ہم نے ان پر بہت سی پاکیزہ چیزوں کو حرام کر دیا۔" اور ایک جگہ ہے "ذٰلِك جزينٰهُمْ ببغيهمْ" (یعنی) یہ ان کی سرکشی کا بدلہ تھا، بہرحال جب ان کی سرکشی کی وجہ سے بہت سی کھانے کی چیزیں ان پر خدا نے حرام کیں۔ تو ظاہر ہے کہ مذہب کو کھانے کی چیزوں میں دخل ہوا۔

"حق گو" نسخ کا قائل ہوگیا

یہاں پر "حق گو" صاحب کو ایک نکتہ سمجھا دینا مناسب ہوگا، "حق گو" صاحب اقراری ہیں کہ یہودیوں پر بہت سی کھانے کی چیزیں اللہ نے حرام کیں، اور یہ تحریم ان کی نااہلیت کی وجہ سے تھی، اور "حق گو" صاحب اس کا بھی انکار نہیں کر سکتے، بلکہ ان کا عنوان کلام اس کو صاف ظاہر کر رہا ہے کہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ میں وہ چیزیں حرام نہیں ہیں، پس ثابت ہوا کہ ایک چیز کو اللہ تعالیٰ ایک وقت میں کسی مصلحت سے حرام کرتا ہے، اور پھر اسی کو حلال کر دیتا ہے، اور اسی کا نام ہماری اصطلاح میں نسخ ہے، پس "حق گو" صاحب خود اپنے اقرار سے نسخ کے قائل ہو گئے، لہٰذا ان کا اس مسئلہ پر طعن کرنا ان کی خبط الحواسی کی دلیل ہے۔

''مثنا'' کا صحیح معنی

''حق گو'' صاحب نے اس مقام پر فٹ نوٹ میں مثنا کی تحقیق کی ہے، اور اس کو سنت کا مرادف قرار دیا ہے، مگر ''حق گو'' صاحب کی یہ صریح غلطی یا بالقصد فریب کاری ہے، مثنا کے صحیح معنی ''قانون ثانی'' یا ''ڈیوٹرونومی'' کے ہیں، عبرانی زبان کی لغت میں اور یورپین محققین کی تحقیقات سے یہی ثابت ہوتا ہے، تفصیل کے لئے معارف نمبر ۲ جلد ۲۴، اور نمبر ا جلد ۲۶ ملاحظہ کیجئے۔

''حق گو'' صاحب کی اختلاف بیانی

''حق گو'' صاحب نے ''مسیحیت وحدیث'' کے عنوان کے ماتحت لکھا ہے کہ:

''مسلمانوں نے ان واقعات کو بھی جو ان کے زمانے میں پیش آئے آثار قیامت میں داخل کر دیا، اور اس مضمون کی حدیث بنالی''۔ (صفحہ ۱۷)

اور اس کے بعد ایک حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں، کہ:

''یقیناً یہ قصہ آثار قیامت عبداللہ بن زبیر کی جنگ کا واقعہ ہے''۔

حالانکہ آپ کو یاد ہوگا، کہ وہ لکھ چکے ہیں، کہ:

''عبداللہ بن زبیر وغیرہ کے واقعات میں سے ایک واقعہ کا بھی اشارہ آثار قیامت کی پیشین گوئیوں میں نہیں ہے''۔

''حق گو'' صاحب! بتایئے آپ کا وہ قول صحیح ہے، یا یہ قول؟

''حق گو'' کی ایک عجیب کاروائی

اس مقام پر ''حق گو'' صاحب نے ایک اور عجیب کارروائی کی ہے، اور وہ یہ ہے، کہ حدیث ''مُشَارٌ الیہ'' پر آپ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ:

''حدیث کا یہ واقعہ ۶۰ھ کا ہے، اور وہ حضرت اُمّ سلمہ کی زبانی نقل کی

گئی ہے، حالانکہ حضرت اُمِّ سلمہ کا انتقال ۵۹ھ میں ہو چکا تھا۔“

اس اعتراض کو آپ نے ایسے انداز میں ذکر کیا ہے کہ گویا یہ جناب ہی کی دماغی کاوش کا نتیجہ ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس اعتراض کو نووی نے شرح مسلم میں نقل کیا ہے، اور ”حق گو“ صاحب نے وہیں سے اس کو سرقہ کیا ہے، پھر دوسری کارروائی یہ کی ہے کہ نووی نے وہیں اس کا نہایت مسکت جواب دے دیا ہے، مگر ”حق گو“ صاحب نے از راہ غایت ”دیانت داری“ اس کو نقل نہیں کیا، نووی نے یہ جواب ذکر کیا ہے کہ حضرت اُمِّ سلمہ رضی اللہ عنہا کا انتقال یزید بن معاویہ کے عہد حکومت میں ہوا ہے، نہ کہ ۵۹ھ میں جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا آخری عہد خلافت ہے، اور حضرت اُمِّ سلمہ رضی اللہ عنہا کی وفات کی یہ تاریخ ابن عبدالبر نے استیعاب میں اور ابوبکر ابی خیثمہ نے ذکر کی ہے، لہٰذا راوی کے اس قول پر کہ یہ حدیث ہم نے حضرت اُمِّ سلمہ رضی اللہ عنہا سے ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کے عہد حکومت میں سنی، کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

قرآن میں شہیدوں کا ذکر

اسی عنوان کے ماتحت ”حق گو“ صاحب نے اپنی یہ عجیب تحقیق بھی ذکر کی ہے، کہ:

”قرآن شریف میں خدا کی راہ میں مارے جانے والے کو شہید نہیں کہا گیا۔“

لیکن ”حق گو“ صاحب کو ہم یہ بتانے کی زحمت گوارا فرمائیں گے، کہ قرآن کریم کی اس آیت میں شہداء کے لفظ سے کس جماعت کو مراد لیا گیا ہے ”اولٰئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰه عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيّنَ والصّديقينَ والشُّهداء والصالحين“ ”حق گو“ صاحب سے درخواست ہے کہ وہ صدیقین، شہداء اور صالحین تینوں کی تعریفیں فرمائیں، اور بتائیے کہ جماعت شہداء صدیقین وصالحین سے کس وصف میں

ممتاز ہے؟

اختلاف بیانی کی دوسری مثال

اختلاف بیانی کی دوسری مثال یہ ہے کہ ''حق گو'' صاحب نے (صفحہ۴) میں لکھا ہے کہ:

''حدیث کی اشاعت عباسیوں کی خلافت میں ہوئی ہے۔''

اور (صفحہ۳۴) میں لکھا ہے کہ:

''سلطنت کی ہوا خواہی و سرپرستی و توجہ نے گویا روایت حدیث کا دروازہ کھول دیا۔''

ان عبارتوں کا مقتضی یہ ہے کہ حدیثوں کے وضع کرنے میں امراء و سلاطین کے جذبات کی رعایت کی گئی ہے، بلکہ ''حق گو'' صاحب نے متعدد جگہ یہ تصریح کی ہے کہ بادشاہوں کے ناروا افعال و حرکات کی تائید کے لئے حدیثیں وضع کی گئیں، پھر اس کے ساتھ ساتھ (صفحہ۱۶) میں حرمت تصویر کی حدیث کا ذکر بھی کرتے ہیں، حالانکہ خود (صفحہ۲۰) میں تصریح کی ہے کہ:

''خلفائے عباسی تماثیل و صور میں شریعت کا خیال نہ کرتے تھے، جو ان کو حرام بتاتا تھا، (بتاتی تھی؟)۔''

''حق گو'' صاحب! کیا کسی صحیح الحواس شخص سے ایسی اختلاف بیانی کی توقع کی جاسکتی ہے؟

تیسری مثال

اختلاف بیانی کی تیسری مثال یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کی بحث میں تو ان کی عمر منگنی کے وقت یعنی ۱۰ھ میں ۱۶ سال لکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ بعثت نبوی کے وقت وہ ۵، ۶ برس کی تھیں، لیکن (صفحہ۲۷) میں لکھتے ہیں، کہ:

''حضرت عائشہ اس وقت پیدا بھی نہ ہوئی تھیں۔''

سچ ہے ''دروغ گورا حافظہ نہ باشد۔''

''حق گو'' صاحب کا انکار حدیث کے باوجود حدیثوں سے استدلال

یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ ''حق گو'' صاحب حدیث کے منکر ہیں، اور انکار حدیث کے وجوہ واسباب ہی کے بیان میں یہ رسالہ انہوں نے لکھا ہے، اور انتہائی بے باکی اور دریدہ دہنی کے ساتھ حدیثوں پر حملہ کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی جگہ جگہ حدیثوں سے استدلال بھی کرتے جاتے تھے، (صفحہ ۱۴) میں لکھتے ہیں:

''اپنا نکاح خود دو مسلمانوں کی شہادت میں پڑھ سکتا ہے۔''

یہ نکاح کے لئے دو شاہدوں کی شرط حدیثوں کے سوا قرآن میں کہاں مذکور ہے، اور (صفحہ ۱۶) میں لکھتے ہیں:

''خود رسول اللہ کا جھنڈا رایۃ العقاب کہلاتا تھا۔''

کیا حدیثوں کے علاوہ اور کہیں اس کا بیان ہوسکتا ہے؟

اور (صفحہ ۲۸) میں لکھتے ہیں:

''اور اس کے بعد لوگ ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے، اور اس دوران میں جو وحی نازل ہوئی، اس کو پیچھے رہ جانے والوں نے یادداشت کے طور پر حروف مقطوعات (مقطعات کہئے) لگا کر چھوڑ دیا کہ جب کاتبان وحی واپس آئیں گے تو اس کو اپنی جگہ پر رکھ لیں گے، الخ۔''

اگر چہ یہ پورا بیان ''حق گو'' صاحب کا طبع زاد فسانہ ہے، لیکن بفرض محال اگر یہ بیان مطابق واقعہ بھی ہو تو کیا سوائے صحابہ رضی اللہ عنہم کے بیان کے جو راویوں کے سلسلہ

سے کسی مصنف تک پہنچے، کوئی دوسرا ذریعہ اس کے علم کے لئے ہوسکتا ہے؟ اسی طرح کسی سورت کا مکی ہونا اور کسی کا مدنی ہونا بجز حدیث وروایت کے اور کسی طرح معلوم ہوسکتا ہے؟ پھر (صفحہ ۳۰) میں لکھتے ہیں، کہ:

> ''آیت ''ما اٰتاکُمُ الرسُول فخذوہ (الآیۃ)'' اس موقع پر آئی ہے، جب کہ مال غنیمت کی تقسیم پر لوگوں کو آنحضرت سے بدگمانی ہوگئی تھی۔''

آیت کا شان نزول بھی ''حق گو'' صاحب کے دماغ کی ایجاد ہے، لیکن اگر بالفرض ثابت بھی ہو، تو سوائے حدیث وروایت کے اور کونسی صورت اس کے معلوم ہونے کی ہے

وجدو منع بادہ اے زاہد چہ کافر نعمتی است
منکر مے بودن و ہمرنگ مستان زیستن!

''حق گو'' تحریف قرآن کا بھی قائل ہے

''حق گو'' صاحب کے زیر نظر رسالہ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف حدیثوں ہی کے منکر نہیں ہیں، بلکہ وہ قرآن کو بھی محرف قرار دے کر درپردہ اس کا انکار کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ (صفحہ ۲۸) کی منقولہ بالا عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ حروف مقطعات جو قرآن کریم کی بہتیری سورتوں کے اوائل میں ہیں، منزل من اللہ نہیں ہیں، بلکہ صحابہ نے اپنی طرف سے یادداشت کے لئے ان کو لگا دیا ہے، (معاذ اللہ) اسی طرح اسی صفحہ میں ان کا یہ لکھنا کہ:

> ''مدینہ کی لمبی سورتوں میں دو تین سورتیں اکٹھی ہی کردی گئیں۔''

ان کے قائل تحریف ہونے کی واضح دلیل ہے، اس لئے ان کے عنوان کلام سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ مدنی سورتوں کے درمیان میں مکی سورتوں کے رکھنے کو تعلیم و

اشارہ رسول اللہ ﷺ کے مطابق نہیں، بلکہ صحابہ کی ذاتی رائے سے اس کو سمجھتے ہیں، اور (صفحہ ۲۹) میں تو بالکل بے حجاب ہو کر لکھ دیا ہے کہ:

''یا تو آیت کو تفسیر میں مدغم کر دیا ہے، اور یا یہ بھی اس قرآن سے لیا گیا ہے، جو محرف نہ ہوا تھا''

لیجئے اب تو بلا زحمت استدلال یہ ثابت ہو گیا کہ ''حق گو'' صاحب کے نزدیک جس قرآن کی آج تلاوت کی جاتی ہے، وہ محرف ہے (توبہ توبہ) کہئے! اب تو آپ کو یقین ہو گیا کہ انکار حدیث کا منشا بجز بے دینی والحاد کے اور کچھ نہیں ہے، اب تو آپ نے دیکھ لیا کہ حدیثوں کو موضوع اور بناوٹی کہہ کر بے کار کر دیا گیا، اور قرآن کو محرف قرار دے کر بے اعتبار بنا دیا گیا، اب کیا چیز رہ گئی، جس سے دین و مذہب کے احکام معلوم ہوں، اب جس کا جو جی چاہے کرے، آپ اس کو کسی چیز سے ملزم نہیں کر سکتے۔

مذہبی واسلامی غیرت کا خون

ہم محو حیرت ہیں کہ ''حق گو'' صاحب کی اسلامی غیرت کہاں گئی کہ انہوں نے حفظ ونقل اقوال وافعال نبوی اور تدوین حدیث کو جو مسلمانوں کا بے نظیر کارنامہ تھا، کذب وافتراء قرار دے کر خیر الامم کے دامن عزت کو داغدار تو بنایا ہی تھا، اور امت مسلمہ کے محدثین، فقہاء صوفیہ وزہاد اور اصحاب مغازی وسیر کو یہود ونصاری اور مجوس کا مقلد اور ان کے خیالات کا سرقہ کرنے والا اور کذاب ومفتری اور جابر وظالم اور شہوت پرست بادشاہوں کا ہوا خواہ تو کہا ہی تھا لیکن اس سے بھی دل کی بھڑاس نہ نکلی، اور اس وقت تک ان کو چین نہ آیا جب تک کہ انہوں نے ایک غیر مسلم متعصب اور کور عقل مصنف کا وہ مقالہ اپنی تائید میں نقل نہ کیا جس میں وہ دشمن عقل وخرد لکھتا ہے:

''مانویہ فرقہ کے لوگ بھی مسلمانوں کی طرح پانچ وقت کی نماز پڑھتے

تھے، اور ہر ایک نماز میں کئی رکعتیں بالکل اسی طرح ہوتی تھیں، جیسے اسلامی شریعت میں، نماز سے پہلے وہ لوگ وضو بھی کرتے تھے، اور سال میں تیس دن کے روزے بھی مسلمانوں کی طرح رکھتے تھے، ان کا یہ طریقہ اسلام سے قبل کا ہے، اور قیاس یہ ہے کہ مکہ کے نبی نے اپنی شریعت میں مانویہ شریعت کا نمونہ اختیار کیا ہو۔''

مسلمانو! للہ انصاف! کیا کوئی معمولی مسلمان بھی اس بے غیرتی و بے حمیتی کا مرتکب ہوسکتا ہے، کیا کوئی مسلم اس مقولہ کو سننے کی تاب لاسکتا ہے؟ چہ جائیکہ اس سے اپنی کسی بات کی تائید حاصل کرے؟ کیا کوئی مسلمان اپنے نبی اور ان کی شریعت کی یہ توہین گوارا کرسکتا ہے؟

مگر ''حق گو'' صاحب کی غیرت وحمیت کی داد دیجئے کہ وہ اس ناپاک مقولہ کو انتہائی رواداری کے ساتھ تائیداً نقل کرتے ہیں، اور فٹ نوٹ میں صرف اتنا لکھ کر ہر الزام سے سبکدوش ہوجاتے ہیں:

''اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ آنحضرت نے کبھی مانویہ فرقہ کے لوگوں کو دیکھا تھا، دوسرے میرا گمان ہے کہ قرآن شریف میں نہ پانچ وقت کی نماز ہے، اور نہ تیس دن کے روزے۔''

مگر ''حق گو'' صاحب! جب آپ یورپین وامریکن مصنفوں کی قیاس آرائیوں اوران کے تخیلات ہی کو تاریخی شہادتوں سے زیادہ یقینی سمجھتے ہیں، اوران کے مقابلہ میں اپنے مذہب کے متواترات تک تکذیب و تغلیط کردیتے ہیں، تو کیا بعید ہے کہ کوئی دشمن اسلام اپنی قیاس آرائی سے مانویہ فرقہ کی ملاقات ثابت کردے، اس وقت آپ کیا کریں گے، ایک یورپین محقق کی تحقیق کو غلط کہنے کی آپ ہمت نہیں کر سکتے، اس لئے سوائے اس کے کیا چارۂ کار ہوگا کہ کریمر کے خیال کو صحیح مان کر ایمان کو خیر باد کہہ دیں۔ "اعاذنا اللّٰہ."

پانچ نمازوں اور تیس روزوں کا ملحدانہ انکار

یہ میرا صرف قیاس نہیں ہے، بلکہ ''حق گو'' صاحب نے اپنی اس عادت کا رسالہ زیرِ نظر میں بکثرت مظاہرہ کیا ہے، خود اسی فٹ نوٹ میں بھی اس کا ثبوت موجود ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ کریمر کی اس تحریر سے مرعوب ہوکر پانچ وقت کی نمازوں اور تیس دن کے روزوں کا کیسا صاف انکار کر دیا، حالانکہ وہ یہ بھی کر سکتے تھے، کہ کریمر کی تکذیب کرتے اور پوچھتے کہ تمہارے پاس اس کا کیا ثبوت ہے، کہ مانو یہ فرقہ اسلام سے پہلے نماز پنجگانہ پڑھتا تھا، اور روزہ ماہانہ رکھتا تھا، کسی مستند تاریخی شہادت سے اس کو ثابت کرو، اس قسم کے بیانات قیاس آرائی سے بمراحل دور ہیں، مگر ''حق گو'' صاحب سے یہ کہاں ممکن، اور ان کو یہ ہمت کہاں؟ ان کو تو یورپ کی ہر نہیق پر ایمان لانا ضروری ہے۔

قرآن مجید میں تیس روزں کا حکم

پھر ''حق گو'' صاحب کی اس جرأت کو بھی دیکھئے کہ قرآن میں پانچ نمازوں اور تیس روزوں کے مذکور ہونے کا انکار کر گئے حالانکہ تیس روزوں کا صریح حکم قرآن کی اس آیت میں ہے: ''فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشّهر فليصمه'' (یعنی) تم میں سے جو شخص ماہ رمضان کو پالے تو اس ماہ کا روزہ رکھے۔'' اللہ اکبر! ایک بے دین و لامذہب کی بات کا تو ''حق گو'' صاحب انکار نہ کر سکے، لیکن قرآن کے صریح حکم کے انکار و تکذیب میں ان کو کچھ تامل نہ ہوا۔ ''انا للّٰہ''

پانچ نمازں کا قرآنی حکم

اسی طرح نمازوں کا ثبوت قرآن کی متعدد آیات میں ہے، مثلاً ''اقم الصَّلٰوة طرفی النّهارِ وزلفًا مِنَ الّيل حافظوا على الصَّلٰوت وَالصَّلٰوة الوُسْطٰى

اقم الصّلٰوة لدلوكِ الشّمْسِ الٰى غسقِ الّلَيل وقرآن الفجر انَّ قرْاٰنَ الفجر كَانَ مَشْهُوْدًا مِنْ بعد صلٰوة العشاء من قبل صلٰوة الفجر" آیت نمبر۱ سے ثابت ہے کہ دن کے دو کناروں (ابتداء وانتہاء) میں دو نمازیں اور رات کی ساعتوں میں بھی کچھ نمازیں پڑھنی چاہئیں، لہٰذا کم از کم چار نمازیں تو اسی سے ثابت ہوگئیں، اس کے بعد آیت نمبر۲ کو لیجئے تو اس میں صلوات (کم از کم تین) کا پہلے حکم دے کر صلوٰۃ وسطی کا حکم بھی دیا جاتا ہے، لہٰذا اس سے بھی چار نمازیں ثابت ہوئی، پھر چونکہ اس آیت میں ایک نماز کو وسطی کہا گیا ہے، یعنی بیچ کی درمیانی نماز، اور چار ماننے میں کوئی نماز درمیانی نہیں ہوسکتی، اس لئے پانچ نمازیں ماننی پڑیں گی، اور دو ادھر اور دو ادھر اور بیچ میں ایک درمیانی ہوسکے، پس جب اس آیت سے پانچ نمازیں ثابت ہوئیں تو لامحالہ آیت نمبر۱ میں بھی پانچ ہی مراد ہوں گی، دو دن میں اور تین رات میں اور خود اس آیت میں بھی دن کے لئے طرفین (تثنیہ کا صیغہ جو دو پر بولا جاتا ہے) اور رات کے لئے زلف (جمع کا صیغہ جو کم از کم تین پر بولا جاتا ہے)، موجود ہے جس سے نمازوں کا پانچ کی تعداد میں ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور آیت نمبر۳ میں آفتاب کے مائل بہ غروب ہونے کے وقت کی نماز (یعنی مغرب) اور نماز فجر کا صریح حکم موجود ہے، اور آیت نمبر۴ میں نماز عشاء کا صاف نام موجود ہے، اور آیت نمبر۵ میں نماز فجر کا صریح ذکر ہے، علاوہ بریں اگر قرآن میں نماز پنجگانہ کا ذکر نہ بھی ہوتا، تو "حق گو" صاحب کے لئے اس الزام سے بچنے کی کوئی صورت نہ تھی، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کے عمل متواتر کو حجت اور قابل عمل مانتے ہیں۔ (دیکھو صفحہ ۳۰) اور ظاہر ہے کہ نماز سے بڑھ کر اور کون سا متواتر عمل ہوگا، لہٰذا یہ تواتر بجائے خود اس کی دلیل ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پانچ وقت کی نمازیں پڑھیں، اور لوگوں کو اس کی تعلیم فرمائی، پس عمل متواتر کو حجت مانتے ہوئے "حق گو" صاحب کریمر کے قول کا کیا جواب دیں گے۔

عمل متواتر اور قول متواتر میں کیا فرق ہے؟

یہاں پہنچ کر میں ''حق گو'' صاحب سے یہ بھی دریافت کروں گا کہ جب تواتر آپ کے نزدیک غلطی سے پاک ہے، تو کیا وجہ ہے کہ عمل متواتر کو تو آپ قابل عمل کہتے ہیں، لیکن قول متواتر کو قابل تسلیم و تصدیق نہیں کہتے، فرض کیجئے کہ پچیس یا پچاس آدمی کہتے ہیں کہ ہم سے حضرت عبداللہ ابن عمر کے مولی نافع (رحمہ اللہ) نے بیان کیا کہ میں نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فلاں بات بیان کرتے ہوئے سنا تو آپ کہہ دیں گے کہ وہ پچاسوں آدمی جھوٹ بولتے ہیں، اگر کہئے کہ ہاں، تو معلوم ہوا کہ آپ قول متواتر کو تسلیم نہیں کرتے، اور متواتر چیز بھی جھوٹی ہوسکتی ہے، پس متواتر عمل بھی قابل عمل نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ جب قول باوجود تواتر کے جھوٹ ہوسکتا ہے، تو عمل بھی باجود تواتر کے غلط ہوسکتا ہے اور اگر کوئی فرق ہو تو بیان کیجئے۔

تواتر کی اہمیت

حقیقت یہ ہے کہ منکرین حدیث نے تواتر کی اہمیت کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے، ورنہ ان کو حدیثوں کا انکار ممکن نہ تھا، حالانکہ اس کو نظر انداز کرنا جیسا کہ میں مقدمہ میں اشارہ کر چکا ہوں، نہایت خطرناک اقدام ہے، عقائد و اعمال مذہبی سے قطع نظر کیجئے، تواتر کو بے اعتبار کہنے کے بعد ان مسکینوں کو اپنا صحیح النسب ہونا اور اپنے والدین کے تعلقات زنا شوئی کا جائز و شرعی ثابت کرنا بھی محال ہو جائے گا، جب ہم تواتر کی اس ہمہ گیری پر نظر ڈالتے ہیں، اور دیکھتے ہیں کہ دنیا کا کوئی انسان اس سے بے نیاز نہیں ہے، اور نہ اس کو اس کے تسلیم کرنے سے چارہ ہے، تو سخت تعجب ہوتا ہے، کہ منکرین حدیث نے حدیثوں کے باب میں کیوں اس کا اعتبار نہیں کیا، آخر اس کی کیا وجہ ہے، کہ اس کا تو یہ لوگ انکار نہیں کرتے کہ:

''ہندوستان میں گوتم بدھ ایک مصلح گزرا ہے۔''

لیکن اگر یہ کہا جائے کہ:

''زہری رحمۃ اللہ علیہ ایک راست باز محدث، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نہایت دیندار، امام حدیث، اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ایک خدا ترس صداقت شعار حافظ حدیث تھے، اور ہزارہا آدمی گواہ ہیں کہ ان حضرات نے اپنے صدہا استاذوں کی زبانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جن افعال واقوال کو بیان کرتے سنا، اس کو یاد کیا، اور ایک مجموعہ میں جمع کر دیا۔''

تو ہندستان کے چند افراد بول اٹھتے ہیں کہ یہ سب غلط ہے، یہ ساری باتیں بناوٹی ہیں، حالانکہ ان حضرات کے ہزاروں ہم عصروں نے ان کو حدیثیں سنتے، اور ان کو بلا ترمیم واصلاح قلم بند کرتے ہوئے دیکھا، اور ان کی صداقت وراستبازی کی قول وفعل سے گواہی دی، اور وہ ساری شہادتیں آج بھی سفینوں میں موجود ہیں اور سینہ بسینہ بھی نقل ہوتی چلی آتی ہیں، اور کوئی ایک قول بھی سینوں یا سفینوں سے ایسا نہیں ملا جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حضرات (معاذ اللہ) خود افتراء پرداز تھے، یا دوسرے مفتریوں سے یہ باتیں حاصل کی تھیں پھر ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے بھی ''منکرین'' یہی کہتے جاتے ہیں کہ حدیثیں موضوع اور بناوٹی ہیں، بلکہ ان کی صداقت وصحت کی ساری شہادتیں بھی فرضی ہیں، بہت اچھا لیکن پھر اس کے ساتھ ہی حضرت موسیٰ حضرت عیسیٰ، حضرت نبی آخر الزمان (علیہم السلام) قرآن، توریت، انجیل اور دنیا کی تمام قدیم کتابوں کا بھی انکار کیجئے، بلکہ اپنے نسب کی صحت وغیرہ کا بھی انکار کیجئے کہ ان تمام امور کے ثبوت کا مدار بھی خبر، شہادت در شہادت اور تواتر ہی پر ہے۔

''حق گو'' صاحب کی بیباکانہ غلط بیانیاں

''حق گو'' صاحب میں ایک بڑا عیب یہ ہے کہ ان کو غلط بیانی اور صریح دروغبافی

کرنے میں مطلقاً کوئی عار نہیں معلوم ہوتی، صفحات سابقہ میں ضمناً ایسی مثالیں آپ نے پڑھی ہوں گی، یہاں چندئ مثالیں لکھی جاتی ہیں۔

❶ (صفحہ ١٥) میں لکھتے ہیں:

''نمرود حضرت ابراہیم کے زمانہ میں تھا ہی نہیں، اس کا زمانہ حضرت نوح کے زمانے سے بھی قبل کا ہے، جیسا کہ توریت سے ظاہر ہوتا ہے۔''

حالانہ توریت کی کتاب پیدائش باب ١٠ میں صراحۃً مذکور ہے کہ نمرود حضرت نوح علیہ السلام کا پڑپوتا ہے، اور اس کا نسب نامہ یہ ہے، ① نمرود بن کوش بن حام بن نوح۔

❷ (صفحہ ٢٣) میں لکھتے ہیں:

''حضرت ابوحنیفہ......کو کوئی دس بارہ حدیثوں سے زیادہ کا علم نہ تھا۔''

حالانکہ غیر مطبوعہ کتابوں کو چھوڑ کر صرف مطبوعہ کتابوں سے حضرت سیدنا امام اعظم رضی اللہ عنہ کی روایت کی ہوئی صدہا احادیث آج بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔

❸ اسی صفحہ میں لکھتے ہیں:

''ابن حنبل کی کتاب موطا کے بعد دوسری کتاب ہے۔''

حالانکہ ابو عبید، اسد بن موسیٰ، سوریني، سعید بن منصور، حماني، طیالسی، عبدالرزاق وغیرہ (رحمہم اللہ) امام احمد رحمہ اللہ سے پہلے فن حدیث میں کتابیں لکھ چکے تھے۔

❹ (صفحہ ٢٧) میں لکھتے ہیں:

''ورقہ بن نوفل غالباً ایک فرضی شخص ہے، جن کا حضرت خدیجہ سے رشتہ نہ کوئی عرب کا نساب جانتا ہے، اور نہ ان کے کسی اولاد کا (الخ)۔''

حالانکہ ورقہ کے حالات نہایت تفصیل سے مورخین نے لکھے ہیں، حافظ ابن

حجر رحمۃ اللہ نے اصابہ میں ان کا نسب نامہ یوں ذکر کیا ہے، ”ورقہ بن نوفل بن اسد ابن عبدالعزی بن قصی“ اور تصریح کی ہے کہ ان کا ذکر طبری، بغوی، ابن قانع اور ابن السکن نے کیا ہے، اور اصابہ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ زبیر بن بکار نے جو بڑے نساب عالم ہیں، ان کا ذکر کیا ہے۔

۵ (صفحہ ۳۰) میں لکھتے ہیں:

”مَا اٰتکم الرسُول (الایۃ)“ ”اس وقت آئی جب مال غنیمت کی تقسیم پر لوگوں کو آنحضرت سے بدگمانی ہوئی۔“

حالانکہ یہ شان نزول کسی مفسر نے نہیں ذکر کیا ہے۔

”حق گو“ کی کم علمی اور ناواقفیت کی چند مثالیں

”حق گو“ صاحب کی بے مائیگی کی بہت سی مثالیں آپ اوپر پڑھ چکے ہیں، اب چند مضحکہ خیز مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱ (صفحہ ۲۳) میں آپ نے ابوبکر قطیعی محدث کو ”ابوبکر قطفی“ اور ان کو امام احمد رحمۃ اللہ کا پوتا لکھا ہے، اگر ”حق گو“ صاحب نے حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ کی بستان المحدثین“ کا مطالعہ بھی کیا ہوتا، تو ایسی بے علمی کا مظاہرہ نہ کرتے، ابوبکر قطیعی رحمۃ اللہ کا حضرت ابن حنبل رحمۃ اللہ سے کوئی نسبی تعلق نہیں ہے، ان کا نام و نسب یوں ہے، ”احمد ابن جعفر بن حمدان“ اور ابوبکر کنیت ہے۔

۲ (صفحہ ۲۴) میں امام بغوی کا زمانہ دسویں صدی ہجری بتایا ہے ”حالانکہ ان کی وفات ۵۱۶ھ میں ہوئی ہے۔[۱]

۳ اسی صفحہ میں صاحب مشکوۃ کو بارہویں صدی کا عالم بتایا ہے، حالانکہ وہ آٹھویں صدی کے عالم ہیں، اگر ”حق گو“ صاحب کی نظر مشکوۃ پر بھی ہوتی، تو ایسی جہات کا ظہور ان کے قلم سے نہ ہوتا، مشکوۃ کے آخر میں مصنف نے خود اختتام

[۱] اکمال ص ۴۴

تصنیف کا سال ۱۳۷۰ھ لکھا ہے۔

❹ اسی صفحہ میں لکھا ہے کہ۔

"شافعیوں کے پاس کتاب الام شافعی تھی، گھاٹے میں تھے تو حنفی ......ان کو یقیناً دوسرے اسکول کا ذخیرہ حدیث دیکھ کر رشک ہوتا تھا...... کہ وہ بے حدیث کے رہے جاتے ہیں، اس لئے انہوں نے وہ چھ مجموعے (صحاح ستہ) چن لئے۔"

اس جہالت کو دیکھئے، ابھی لکھ چکے ہیں، کہ مسند احمد رحمۃ اللہ علیہ موطا کے بعد دوسری کتاب ہے، حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے قدیم ہیں، اس لئے ان کی کتاب الام کو دوسرے نمبر پر لکھنا چاہئے تھا۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف حافظ حدیث تھے

دوسری جہالت یہ ہے کہ "حق گو" صاحب محدثین احناف سے بالکل بے خبر ہیں، ان کو معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ خود حافظ حدیث تھے[1] اسی طرح حضرت امام یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی حافظ حدیث تھے[2] حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مؤطا فن حدیث میں آج بھی موجود ہے، حضرت امام طحاوی حنفی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح معانی الآثار و شرح مشکل الآثار سے کون ناواقف ہے، امام محمد کی کتاب الآثار و کتاب الحج، اس کے علاوہ مسانید امام اعظم بھی ہر جگہ ملتے ہیں، تیسری جہالت یہ ہے کہ صحاح ستہ کو تنہا حنفیوں کا انتخاب سمجھتے ہیں، حالانکہ اگر وہ مقدمہ مشکوٰۃ بھی پڑھ لیتے تو ایسا نہ لکھتے۔

❺ اسی صفحہ میں وہ "کلینی" کو کتاب کا نام سمجھ رہے ہیں، اور اس کو کافی کے علاوہ کوئی اور چیز خیال کرتے ہیں، اور اس کے مصنف کا نام یعقوب اور اس کو قاہرہ کا ایک یہودی بتاتے ہیں، حالانکہ کتاب کا نام کافی ہے، اور مصنف کا نام محمد بن

[1] تذکرۃ الحفاظ ذہبی [2] تذکرہ

یعقوب اور کلینی نسبت ہے، کسی کتاب کا نام نہیں ہے۔

صوفیائے کرام رحمۃ اللہ علیہ پر تہمت

❻ (صفحہ ۲۴) میں لکھتے ہیں:

''صوفیوں کے نزدیک بالکل مباح تھا کہ ترغیب و ترہیب کی جعلی حدیثیں رسول اللہ کے نام سے مشہور کی جائیں۔''

حالانکہ صوفیہ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم اس الزام سے بالکل پاک ہیں، ''حق گو'' صاحب نے اس مدعا پر جس عبارت سے استدلال کیا ہے، اس میں صوفیوں کا کہیں ذکر نہیں ہے، بلکہ بعض متصوفہ کا ذکر ہے، افسوس ہے کہ ''حق گو'' اپنی نادانی کے باعث ''صوفی'' اور ''متصوف'' میں فرق نہ کر سکے، ''متصوف'' بناوٹی کو کہتے ہیں یعنی ''متصوف'' کا اطلاق اس گروہ کے افراد پر ہوتا ہے، جس کا ذکر انقلاب کے ''افکار و حوادث'' اور زمیندار کے ''فکاہات'' میں اکثر ہوتا رہتا ہے، اور اس گروہ کو کوئی پابند شرع اچھی نظر سے نہیں دیکھتا، اور نہ کوئی اس کو صوفیہ صافیہ کی جماعت میں شمار کرتا ہے، لہٰذا ایسوں کے فعل کی وجہ سے سچے صوفیوں کو بدنام کرنا دیانت کے خلاف ہے، سچے صوفیہ ہرگز اس امر قبیح کے مرتکب نہ تھے، یہ دوسری بات ہے کہ فن حدیث سے ناواقفیت یا حسن ظن کی وجہ سے اپنے کلام میں کوئی موضوع حدیث نادانستہ ذکر کر گئے ہوں۔

❼ (صفحہ ۲۵) میں لکھتے ہیں کہ:

''وضع حدیث کے فتنہ کو دبانے کے لئے، جاحظ، ملا قاری، ابن جوزی، عسقلانی، شوکانی، وغیرہ کا گروہ اٹھا۔''

سبحان اللہ! کیا معلومات ہیں، یعنی جاحظ بھی اس فتنہ کو دبانے اٹھے تھے؟ اور چھٹی صدی ہجری تک جو ابن جوزی کا زمانہ ہے، کوئی اس فتنہ کو فرو کرنے کے لئے

اٹھا ہی نہ تھا۔

صوفیائے کرام کی دشمنی میں قرآن کا انکار

❽ (صفحہ ۲۶) میں لکھتے ہیں کہ:

''صوفیوں نے رسول اللہ کو اپنے رنگ میں رنگنا شروع کیا مہینوں صوم وصال رکھوائے، بھوکوں کی شدت سے ان کے پیٹ پر پتھر بندھوائے، ازواج مطہرات کو ایک جوڑے کپڑے اور ایک کھجور پر قناعت کرائی الخ۔''

اس سے زیادہ بے علمی اور کیا ہوگی کہ ''حق گو'' صاحب قرآن کے مضامین سے ایک دم نابلد ہیں، قرآن کریم میں خدا نے رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کو خطاب کر کے فرمایا ہے: ''ولنبلونکم بشیءٍ من الخوفِ والجوع ونقصٍ مِّنَ الاموال والانفسِ والثمراتِ وبشر الصّابرِیْنَ'' اور سورہ احزاب میں اپنے محبوب نبی ﷺ کو خطاب کر کے فرمایا کہ اپنی ازواج مطہرات سے کہہ دیجئے ''ان کنتن تردن الحیوة الدنیا وزینتھا فتعالین امتعکن واسرحکن سراحًا جمیلًا'' اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات دنیا کی آسائش اور ماکل وملابس کی فراوانی سے محروم تھیں۔

چونکہ میری یہ تحریر توقع سے زیادہ طویل ہوگئی ہے، اس لئے اب صرف ایک بات اور ذکر کر کے اس کو ختم کرتا ہوں۔

موضوعات کی اشاعت کے خلاف حضرات محدثین اور خلفاء کی مساعی جمیلہ

''حق گو'' صاحب نے اپنے رسالہ کے متعدد مقامات میں یہ ظاہر کیا ہے کہ محدثین نے بناوٹی حدیثیں شائع کیں، اور خلفاء نے ان کی سرپرستی کی، حالانکہ یہ

بالکل بے بنیاد بلکہ تاریخی شہادتوں کے خلاف بات ہے، اب موقع نہیں ہے، ورنہ تفصیل وار بتایا جاتا کہ کن کن محدثین اور خلفاء نے فتنہ وضع حدیث کو دبانے کے لئے کیا کیا کوششیں کیں، اور کس کس محدث نے موضوعات کو صحیح احادیث سے علیحدہ کرنے کے لیئے کیا کیا خدمت انجام دی، اس لئے صرف دو چار تاریخی واقعات پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

❶ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے تاریخ الخلفاء میں لکھا ہے کہ:

"مہدی عباسی کو (جس کی خلافت کا زمانہ ۱۵۸ھ سے ۱۶۹ھ تک ہے) کبوتروں کا بڑا شوق تھا، ایک دن غیاث بن ابراہیم نامی ایک شخص دربار میں آیا، لوگوں نے اس سے فرمائش کی کہ امیر المؤمنین کو حدیث سناؤ، اس نے کہا حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً مروی ہے، کہ کھر والے اور موزے پہننے والے (یعنی اونٹ) جانوروں اور تیروں اور ڈینے والے جانوروں کے سوا اور کسی چیز میں مقابلہ جائز نہیں ہے، مہدی نے اس کو کچھ انعام دیا، اور جب جانے لگا تو کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو جھوٹا ہے تو نے روپے کے لئے "ڈینے والے جانوروں" کا اضافہ کر دیا ہے، تاکہ کبوتروں کا مقابلہ (کبوتر بازی) بھی جائز ہو جائے، اور اس کے بعد حکم دیا کہ تمام کبوتر ذبح کر دیئے جائیں، حکم کی دیر تھی، سارے شاہی کبوتر آن کی آن میں ذبح کر دیئے گئے۔"

❷ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے موضوعات کبیر کے دیباچہ میں اور سیوطی رحمہ اللہ نے تاریخ الخلفاء میں ابن عساکر رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ۔

"ہارون الرشید خلیفہ عباسی (جس نے ۱۷۰ھ سے ۱۹۳ھ تک فرائض خلافت انجام دیئے ہیں) کے پاس ایک بے دین لایا گیا، ہارون نے اس کے قتل کا حکم سنایا، اس نے کہا کہ اے امیر المؤمنین! آپ ان چار

ہزار حدیثوں کو کیا کریں گے، جن کو میں نے بنایا ہے، ان میں کا ایک حرف بھی آنحضرت (ﷺ) کا فرمودہ نہیں ہے، ہارون نے اس کے جواب میں کہا کہ تجھ کو عبداللہ بن المبارک اور ابواسحق فزاری کی بھی خبر ہے، وہ دونوں حضرات حدیثوں کی چھان بین کر رہے ہیں، اور وہ موضوعات کا ایک ایک حرف نکال کر پھینک دیں گے۔

۳ زمانہ حال کے شہرہ آفاق مورخ مولانا شبلی صاحب نعمانی لکھتے ہیں:

''مسلمانوں کو ہمیشہ اس پر فخر کا موقع حاصل رہے گا، کہ ان کا قلم تلوار سے نہیں دبا...... ایک دفعہ ایک شاعر نے مامون الرشید کے دربار میں قصیدہ پڑھا کہ امیر المؤمنین! اگر تو آنحضرت (ﷺ) کے انتقال کے وقت موجود ہوتا، تو خلافت کا جھگڑا سرے سے نہ پیدا ہوتا، دونوں فریق تیرے ہاتھ پر بیعت کر لیتے، وہیں سرِ دربار ایک شخص نے اٹھ کر کہا تو جھوٹ کہتا ہے، امیر المؤمنین کے باپ حضرت عباس رضی اللہ عنہ جو عباسیوں کے مورث اعلیٰ ہیں، وہاں موجود تھے، ان کو کس نے پوچھا، مامون الرشید کو بھی اس گستاخانہ لیکن سچ جواب کی تحسین کرنی پڑی۔''

۴ ذہبی کی میزان الاعتدال میں ہے کہ:

''ابن حبان محدث رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مکہ میں ایک موضوع حدیث بیان کرتے ہوئے دیکھ کر کہا کہ اے بڈھے! اللہ سے ڈر، اور رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ نہ باندھ، پہلے تو وہ نہ مانا، لیکن جب ابن حبان نے اس کو بادشاہ کا خوف دلایا، تو اس نے قسم کھائی کہ اب مکہ میں حدیث نہ بیان کروں گا۔''

اس قسم کے صدہا واقعات تاریخوں میں مذکور ہیں، ان سے ثابت ہوتا ہے، کہ محدثین کبھی بادشاہوں کی خوشامد میں کوئی حدیث بنانا تو درکنار کسی خوشامدی کی ایسی

حرکت دیکھ کر خاموش بھی نہیں رہے، فوراً بادشاہ کے منہ پر اس کے جھوٹ ہونے کا اعلان کر دیا، اور اسی پر منحصر نہیں، انہوں نے سلاطین کے کسی ناروا فعل کی خاموشی سے بھی حمایت نہ کی، سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ اور حجاج، امام اوزاعی اور سفاح، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ابن ہبیرہ و منصور اور امام احمد اور معتصم کے واقعات میرے دعویٰ کی پرزور شہادتیں ہیں۔

''حق گو'' صاحب نہایت دیدہ دلیری سے یہ بھی لکھ جاتے ہیں، کہ مؤطا کی تصنیف حکومت کی سرپرستی میں ہوئی، حالانکہ تاریخوں سے ثابت ہے کہ منصور عباسی حاکمِ وقت کے خلاف علویوں کا گروہ تھا، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے علویوں کی موافقت کی تھی، اور منصور کے خلاف خروج کا فتویٰ دیا تھا، ایسی حالت میں منصور مؤطا کی سرپرستی کیسے کر سکتا تھا، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ سفیان رحمۃ اللہ علیہ و ابن عجلان رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے محدثین پر بھی حکومت نے یہ الزام قائم کیا تھا، اور ان کی گرفتاری کا حکم دے رکھا تھا، علاوہ بریں محدثین و فقہاء، امراء و حکام کی ہم نشینی کو نہایت نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے، اس حالت میں ان سے حکومتوں کو اور حکومتوں سے ان کو کیا توقع ہو سکتی تھی؟ اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی حمایت کیونکر کر سکتا تھا؟ تطویل کے خیال سے اشارات پر اقتصار کرتا ہوں، اور ''حق گو'' صاحب چاہیں گے تو کسی صحبت میں مورخین کی تصریحات بہ تفصیل پیش کی جائیں گی۔

ایڈیٹر اہلِ حدیث امرتسر سے ایک شکایت

''حق گو'' صاحب سے جو کچھ کہنا تھا، کہہ چکا، اب سب سے آخر میں مجھے مولوی ثناء اللہ صاحب (ایڈیٹر اہلِ حدیث سے ایک شکایت کرنی ہے) مجھے نہایت تعجب ہوا جب میں نے دیکھا کہ منکرین حدیث کا یہ رسالہ ثنائی برقی پریس میں طبع ہوا ہے، اور میں نہیں سمجھ سکا کہ مولوی ثناء اللہ صاحب نے بایں ہمہ ادعائے عشق

حدیث دشمنان حدیث کے اس الحاد پرور رسالہ کو جس میں حدیث اور محدثین کی تنقیص وتکذیب اور توہین وتحقیر کے لئے کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا ہے، کیوں اپنے پریس میں طبع کرایا، اوران کی مذہبی حمیت وغیرت نے اس کو کس طرح گوارا کرلیا، کیا مولوی صاحب مجھے بتائیں گے کہ یہ تعاون "علی الاثم والعدوان" میں داخل ہے یا نہیں، اور کیا حدیث میں دشمنوں کے ہاتھ اسلحہ بیچنے کی ممانعت آئی ہے، یا نہیں، اگر آئی ہے تو اس میں کیا راز ہے؟ پھر ستم بالائے ستم یہ کہ اس رسالہ کو چھاپ کر آپ خاموش ہوگئے جہاں تک مجھے معلوم ہے، آپ نے مستقل جواب تو درکنار اپنے اخبار میں بھی شاید اس کی خبر نہیں لی۔

مولوی صاحب! گستاخی معاف! "اہل حدیث" کہلانے کے لئے تو آپ ہیں، اور حدیثوں سے مدافعت کرنے کے لئے حنفی ؎

فاذا تکون کریهة ادعی لها
واذا یحاس الحیس یدعی جندب

"(مطلب یہ کہ) جب کوئی سختی پیش آتی ہے، تو اس کے لئے میں بلایا جاتا ہوں، اور جب حلوا پکتا ہے، تو جندب (ایک شخص کا نام ہے) کو بلایا جاتا ہے۔"

هذا آخر الکلام والحمد لله الکریم المنعام وصلی الله علی سیدنا محمد خیر الانام واله وصحبه الغر الکرام۔

یاایہا الذین امنوا اتقوا اللہ وقولوا قولاً سدیداً

سورۃ الاحزاب آیت نمبر ۷۰

اہل حدیث کانفرنس (مئو ائمہ) کے خطبۂ صدارت پر محققانہ تنقید

تحقیق اہلِ حدیث

اثر خامہ

محدثِ جلیل، امیر الہند

حضرت مولانا ابو المآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی

رحمہ اللہ تعالیٰ

ناشر

زمزم پبلشرز

نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

عرض ناشر

فرقۂ غیر مقلدین دوسرے فرقوں کی بہ نسبت ایک نومولود فرقہ ہے، اس کی عمر زیادہ سے زیادہ ڈیڑھ سو سال قرار دی جاسکتی ہے، لیکن یہ اس کی عجیب بے بسی بلکہ بدنصیبی ہے کہ ابتک اس فرقہ کے افراد، اپنی تمام کوشش و کاوش کے باوجود، کوئی ایسا نام یا لقب نہیں دریافت کر سکے، جو ان کی حرکات و سکنات کو دیکھتے ہوئے پوری طرح اس پر منطبق ہو سکے، چنانچہ اپنے روز پیدائش سے لے کر اب تک اس جماعت نے اپنے لئے جتنے القاب اختیار کئے اور جتنے لبادے اوڑھے، وہ باجود افسوس ناک ہونے کے ایک حیرت انگیز داستان ہے۔

غیر مقلدین کا سب سے بڑا دعویٰ عمل بالحدیث کا ہے، جس کی مناسبت سے وہ خود کو اہل حدیث کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور اپنے آپ کو حدیث رسول ﷺ کا سرمایہ دار سمجھ کر تمام دنیا کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ ہم راہ راست پر ہیں اور جہاں کے تمام مسلمان راہ حق سے ہٹے ہوئے ہیں، لیکن واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، حقیقت یہ ہے کہ حدیث کے علم و فہم اور اس پر عمل کی بابت ان کی حرماں نصیبی قابل رحم ہے، یہ جماعت اپنے کو اہل حدیث ثابت کرنے کے لئے مختلف قسم کی چالبازیاں دکھاتی رہی ہے، چنانچہ وہ علماء و محدثین کی کتابوں میں جہاں کہیں، ''اصحاب الحدیث'' یا ''اہل الحدیث'' وغیرہ الفاظ دیکھتی ہے، اپنے اوپر چسپاں کر کے غرور و نخوت کا مظاہر کرتی پھرتی ہے، حالانکہ ان الفاظ سے مراد وہ اہل علم ہوتے ہیں جن کا شب و روز کا مشغلہ حدیثوں کا بیان کرنا اور ان کا پڑھنا پڑھانا ہوتا تھا، جس سے اس جماعت کو دور کا بھی واسطہ نہیں۔

غیر مقلدین نے اپنے مذہب کو پھیلانے کے لئے جو جو کرتب کئے اور سوانگ رچائے اور کذب و دروغ بافی کے جیسے جیسے جال بچھائے اس کی مثال ملنا مشکل ہے، کانفرنس، سیمینار، پمفلٹ، کتابچے غرض تقریر وتحریر کا وہ کون سا حربہ ہے جس کو اس فرقہ حادثہ نے آزمایا نہ ہو، چنانچہ ۱۹۴۳ میں جب کہ انگریزی حکومت کے خلاف تمام ہندوستان میں غیظ وغضب کی لہر چل رہی تھی، اور انگریزوں کے پنجۂ اقتدار سے رہائی کے لئے پورا ملک سخت جدو جہد کر رہا تھا، فرقۂ غیر مقلدین سب سے الگ ہوکر مئو آئمہ ضلع الہ آباد میں کانفرنس کر رہا تھا، جس میں اس کے سر بر آوردہ مولانا ابوالقاسم سیف بنارسی اپنے خطبۂ صدارت میں اہل حدیث کے مسلک پر نظر ڈال رہے تھے، اور محدثین بلکہ عہد صحابہ وتابعین سے اپنا رشتہ جوڑنے کے لئے آسمان و زمین کے قلابے ملا رہے تھے، دفعیہ شر کے لئے اس کے چند مہینے بعد جواباً احناف کانفرنس بھی ہوئی، جس میں مسلک حنفی کے ہندوستان کے اکابر ومشاہیر اہل علم نے شرکت کی، ان ہی میں محدث جلیل ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے، آپ نے اپنی تقریر کے اندر مولانا ابوالقاسم بنارسی کے خطبۂ صدارت پر نہایت فاضلانہ ومحققانہ تبصرہ کیا اور ان کے تخیلات کا پرزور دلائل کے ساتھ رد کیا، یہ تبصرہ اس قدر پسند کیا گیا کہ لوگوں کے شدید اصرار کی وجہ سے حضرت محدث کبیر علیہ الرحمہ نے اس کو کچھ اور وسعت دے کر کتابی شکل دی، جسے احناف ادارہ اشاعت و التبلیغ مئو آئمہ نے شائع کیا، اس کا وہ ایڈیشن جو ۴۳ ہی میں شائع ہوا تھا مختصر سی مدت میں ختم ہوگیا، اس کے بعد سے اس کا برابر تقاضا ہوتا رہا، لیکن دوبارہ طباعت کی نوبت نہ آسکی، ادھر کچھ مدت سے اس کا تقاضا اور اس کے لئے اصرار بہت زیادہ ہو گیا اور شدت کے ساتھ اس کی ضرورت محسوس کی جانے لگی، جس کے پیش نظر اس کی دوبارہ اشاعت وطباعت کا فیصلہ کرنا پڑا، خدا سے دعا ہے کہ وہ اس رسالہ کو نافع اور فتنہ کا دافع بنائے! آمین۔

الحمد للّٰہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی

اما بعد!

احناف کانفرنس منعقدہ ۱۵، ۱۶، ۱۷، اکتوبر ۱۹۴۳ء بمقام مئو آئمہ ضلع الہ آباد کے آخری اجلاس میں ناچیز نے جو تقریر کی تھی، وہ خدا کے فضل سے بہت بروقت اور مفید خیال کی گئی، اور اصرار ہوا کہ اس کا قلم بند ہوکر شائع ہونا ضروری ہے۔ جب میں نے اسے منظور کرلیا تو چونکہ اس تقریر میں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس منعقدہ اپریل ۴۳ء کے خطبہ صدارت مصنفہ مولوی ابوالقاسم صاحب بنارسی کے چند اجزاء پر تبصرہ کیا گیا تھا، اس لئے اصرار ہوا کہ جن اجزاء پر تقریر میں تبصرہ نہیں ہوا ہے۔ اس تحریر میں ان پر بھی تبصرہ ہو جانا ضروری ہے، دوستوں کی اس خواہش کو بھی رد نہ کر سکا، اور مذکورہ بالا خطبہ صدارت کے تمام اجزاء پر ایک تنقیدی تبصرہ کے لئے مجھے فرصت نکالنا ہی پڑی۔

حدیث کی نئی تعریف

مولوی ابوالقاسم صاحب نے اپنے خطبہ صدارت میں یاد رفتگاں[1] کے بعد آغاز کلام میں یہ ظاہر کیا ہے کہ:

''میری بحث کی جولانی کے لئے صرف ایک ہی میدان رہ جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اہل حدیث مسلک پر نظر ڈالوں۔''

---

[1] اہل حدیث کانفرنس کے گزشتہ اجلاس کے بعد سے جن اعیان اہل حدیث کا انتقال ہوا ہے ان کا تذکرہ ۱۲

اس کے بعد سب سے پہلے آپ نے اہل حدیث کی وجہ تسمیہ لکھی ہے، اس ضمن میں آپ فرماتے ہیں کہ:

"حدیث نام ہے کلام اللہ اور کلام الرسول کا۔"[1]

حدیث کی یہ تعریف غیر مقلدیت کا ایک تازہ کرشمہ ہے، ورنہ اس دور سے پہلے کے حضرات غیر مقلدین بھی یہی لکھتے آئے ہیں کہ حدیث نام ہے رسول علیہ السلام کے قول و فعل و تقریر کا، چنانچہ نواب صدیق حسن خان صاحب اہلِ حدیث مسک الختام میں لکھتے ہیں: حدیث در اصطلاح مشہور قول و فعل و تقریر رسول ست علیہ الصلوٰۃ والسلام (صفحہ ۲۱) آگے غیر مشہور اصطلاح کو جس میں صحابی و تابعی کے قول کو بھی حدیث کہا گیا ہے، لکھ کر فرماتے ہیں وصواب اول است، بلکہ اس دور کے بھی سب سے بڑے غیر مقلد مولی ثناء اللہ صاحب امرتسری کلام اللہ کو حدیث سے الگ اور حدیث کو قرآن سے دوسرے درجہ کی چیز قرار دیتے ہیں، لکھتے ہیں:

"اہل حدیث تو بموجب اصول مسلمہ حدیث کو درجہ دوم قرآن سے سمجھ کر اور قرآن شریف کے بعد، تلاش مسائل کے وقت پہلی نظر حدیث پر ڈالتے ہیں۔"[2]

جعلی حدیث سے استناد

وجہ تسمیہ لکھنے کے بعد مولوی ابوالقاسم صاحب نے دعویٰ کیا ہے کہ اہل حدیث نام پیغمبر علیہ السلام کا مقرر فرمایا ہوا اور صحابہ کا قبول کردہ نام ہے، پہلی بات کی سند میں یہ حدیث لکھی ہے کہ:

"قیامت میں اہل حدیث سیاہی دانوں سمیت آئیں گے، اللہ تعالیٰ ان سے فرمائے گا تم اہل حدیث ہو جنت میں جاؤ۔"

ناظرین یہ معلوم کر کے محو حیرت ہو جائیں گے کہ یہ حدیث جعلی ہے، اور جعلی

[1] خطبہ صدارت ص۷ [2] اہل حدیث کا مذہب ص۷۹

حدیث سے سند پکڑنا باتفاق حرام ہے، مگر مولوی ابوالقاسم صاحب نے لاعلمی کی وجہ سے اس حدیث کو سند قرار دے لیا، اگر مولوی صاحب ٹھنڈے دل سے غور کریں تو اسی ایک بات سے ان کو سمجھ لینا چاہئے کہ جب آج کل کے تارک تقلید علماء جعلی اور غیر جعلی حدیث میں تمیز نہیں کر سکتے تو ان کو براہ راست حدیث سے مسائل اخذ کرنے کا حق کہاں تک حاصل ہو سکتا ہے۔

لطف یہ ہے کہ اس حدیث کو مقلد علماء (ذہبی، خطیب اور سیوطی) نے تو موضوع لکھا ہی ہے، ایک غیر مقلد ''امام'' نے بھی اس کو موضوعات (جعلی حدیثوں میں) شمار کیا ہے۔

علامہ شوکانی کی کتاب الفوائد المجموعۃ (صفحہ ۳۰) ملاحظہ کیجئے۔ اور مقلدین کی تحقیق دیکھنی ہو تو لآلی مصنوعہ (جلد ا صفحہ ۱۱۲) میں یہ تصریح پڑھئے، ''قال الخطیب موضوع (الی) قال فی المیزان وضع ھذا الحدیث علی الطبرانی'' یعنی خطیب نے کہا کہ یہ حدیث جعلی ہے...... میزان میں کہا (رقی ہے) اس حدیث کو طبرانی کے نام پر بنالیا ہے۔

اصحاب الحدیث کی صحیح مراد

پھر اگر بالفرض یہ حدیث جعلی نہ بھی ہوتی تب بھی اس سے مولوی ابوالقاسم صاحب کا مدعا حاصل نہیں ہو سکتا تھا، اس لئے کہ اس میں اصحاب الحدیث کا جو لفظ واقع ہوا ہے، اس سے تارکین تقلید کی وہ جماعت جو براہ راست عمل بالحدیث کی مدعی ہو، مراد نہیں ہے، بلکہ اہل علم کی وہ جماعت مراد ہے جو کتابت و درس حدیث کا مشغلہ رکھتی ہو، چنانچہ اس کی بین دلیل ''بایدیھم المحابر'' کا لفظ ہے، یعنی (ان کے ہاتھوں میں دواتیں ہوں گی) ظاہر ہے کہ دواتیں ہاتھوں میں لئے ہوئے آنا کتابت کا مشغلہ رکھنے والے ہی کا کام ہو سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ کہ یہ جعلی حدیث ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے:

"یحشر اللہ اصحاب الحدیث واھل العلم"

ترجمہ: "یعنی اللہ حدیث اور علم والوں کو محشور فرمائے گا"، [1]

دیکھئے اس میں اصحاب الحدیث کے ساتھ اہل العلم کہہ کر واضح کر دیا کہ اصحاب الحدیث سے مراد علمائے حدیث اور اس کے لکھنے پڑھنے والے ہیں۔

تیسری بین دلیل، اس جعلی حدیث کے وہ الفاظ ہیں جن کو مولوی ابوالقاسم صاحب نے کسی مصلحت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے اور وہ یہ ہیں:

"طالما کنتم تصلون علی نبیی فی الدنیا"

یعنی اللہ تعالیٰ اصحاب الحدیث کو یہ کہہ کر جنت میں بھیجے گا کہ "تم ہمارے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) پر دنیا میں درود بہت پڑھتے ہے۔" دیکھئے یہ الفاظ بھی ظاہر کر رہے ہیں کہ اصحاب الحدیث حدیث سے لکھنے پڑھنے والے مراد ہیں، اس لئے کہ کثرت درود انہیں کا مشغلہ ہے، چاہے کتابۃً ہو یا تلفظاً، نیز ان الفاظ سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ان کے جنتی ہونے کا سبب "ترک تقلید" یا "ادعائے عمل بالحدیث" نہیں بلکہ، کثرت درود ہے، اور مولوی ابوالقاسم صاحب خود بھی خوب خوب سمجھتے ہیں کہ کثرت درود مقلدین کا مشغلہ ہے یا غیر مقلدین کا۔ میں نے اس جعلی حدیث کے لفظ اصحاب الحدیث کی جو مراد لکھی ہے وہی امام ذہبی کے کلام سے بھی ظاہر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے اس حدیث کو "حدیث فی حشر العلماء بالمحابر" کے عنوان سے یاد کیا ہے۔ [2]

صحابہ کے اہل حدیث ہونے کا مطلب

دوسری بات کے ثبوت میں مولوی ابوالقاسم نے متعدد حوالے دیئے ہیں، لیکن ان کی یہ کوشش بھی رائیگاں ہے، اس لئے کہ ان تمام حوالوں میں بھی اصحاب الحدیث

[1] لآلی مصنوعہ ص ۱۳ [2] میزان ذہبی

یا اہل الحدیث سے وہی حدیثوں کی روایت کرنے والے یا ان کو یاد کرنے والے، درس دینے والے اور لکھنے والے مراد ہیں، تارکین تقلید یا مدعیان عمل بالحدیث کسی طرح مراد نہیں ہو سکتے، چنانچہ اس سلسلے میں پہلی بات انہوں نے یہ لکھی ہے کہ ''حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے کو اہل حدیث کہا'' لیکن افسوس ہے کہ پوری بات نہیں لکھی، ورنہ صاف کھل جاتا کہ اہل حدیث سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مراد کیا ہے، مولوی صاحب نے اس کے لئے تاریخ خطیب وتذکرہ کے جس مقام کا حوالہ دیا ہے اس مقام میں ابوبکر بن ابی داؤد کا ایک خواب مذکور ہے کہ:

> ''ابوبکر بن ابی داؤد جس زمانے میں حضرت ابوہریرہ کی حدیثوں کی تصنیف میں مصروف تھے اسی زمانہ میں انہوں نے حضرت ابوہریرہ کو خواب میں دیکھا، گھنی ڈاڑھی، گندمی رنگ، موٹے کپڑے پہنے ہوئے، ابوبکر کہتے ہیں کہ میں نے ان کو دیکھ کر کہا کہ مجھے جناب سے محبت ہے، انہوں نے جواب دیا کہ میں دنیا میں پہلا صاحب حدیث ہوں۔''

اس پورے واقعہ کو سامنے رکھ کر اب مولوی ابوالقاسم صاحب ہی بتائیں کہ اگر صاحب حدیث سے ان کے اصطلاحی معنی یعنی عامل بالحدیث مراد ہیں تو کیا حضرت ابوہریرہ سے پہلے صحابہ میں کوئی عامل بالحدیث نہیں تھا، یا مولوی صاحب کے لفظوں میں یہ کہ ''جس طرح حدیث کو جماعت اہل حدیث نے اپنا پروگرام بنایا ہے'' اس طرح حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے پہلے کسی صحابی نے نہیں بنایا تھا، میں سمجھتا ہوں کہ مولوی صحاب یہ کہنے کی ہرگز جرأت نہیں کر سکتے، لہٰذا ''صاحب حدیث'' کے وہ معنی یہاں نہیں ہو سکتے جو مولوی صاحب کہتے ہیں، بلکہ صاحب حدیث کے معنی وہی ہیں کہ حفظ حدیث و روایت حدیث کا مشغلہ رکھنے والا، اور کچھ شبہ نہیں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو جماعت صحابہ میں اہتمام حفظ حدیث وکثرت روایت وغیرہما کے لحاظ سے اولیت کا درجہ حاصل ہے، اور اس معنی کے لئے ایک کھلا ہوا قرینہ یہ ہے کہ

تصنیف حدیث کے وقت یہ خواب نظر آیا ہے، ترک تقلید یا عمل بالحدیث کے وقت نہیں۔

جعلی حدیث کے بعد خواب سے استناد

پھر لطف یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام بھی حالت حیات و بیداری کا نہیں ہے۔ بلکہ وفات کے کئی صدی بعد حالت خواب کا ناظرین دیکھتے چلیں، پہلی بات کے ثبوت میں مولوی صاحب نے جعلی حدیث کی پیش کی اور دوسری بات کی سند میں خواب، اہل حدیث کے دلائل کی قوت کا اندازہ اسی سے ہوسکتا ہے۔

یہ تو مولوی صاحب کے ایک حوالہ پر ہماری گفتگو تھی، ان کے دوسرے حوالوں کا بھی یہی حال ہے، چنانچہ مولوی صاحب نے متعدد تابعین یا تبع تابعین کی نسبت ''شرف اصحاب الحدیث'' کے حوالہ سے اہلحدیث کا لفظ دکھا کر یہ باور کرانا چاہا ہے کہ وہ اسی معنی میں اہل حدیث تھے جس معنی میں خود مولوی ابوالقاسم صاحب ہیں، حالانکہ یہ غلط ہے۔ ''شرف اصحاب الحدیث'' میں محدثین و رواۃ حدیث کے شرف و منقبت کا بیان ہے اور اس میں اصحاب الحدیث یا اہل الحدیث کے لفظ سے محدثین اور رواۃ حدیث ہی مراد ہیں۔ چنانچہ مصنف کتاب خود فرماتے ہیں:

''قد ذکرنا فی کتابنا ھذا من فضل الحدیث واھله المخصوصین بحفظه ونقله الخ''

یعنی ہم نے اس کتاب میں حدیث اور اس کے اہل کی، جو حدیث کو یاد اور نقل کرنے کے ساتھ مخصوص ہیں، فضیلت بیان کی ہے۔ (صفحہ ۱۳۴)

اس کے علاوہ اس کتاب میں میرے اس دعوے کی سینکڑوں دلیلیں موجود ہیں، از انجملہ اس کتاب میں ایک عنوان ہے ''اصحاب الحدیث کا خلفائے نبی ہونا'' اس عنوان کے تحت میں یہ حدیث ذکر کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ

کے خلفاء کون ہیں؟ حضرت نے فرمایا وہ لوگ جو میرے بعد آئیں گے، میری حدیثوں اور سنت کی روایت کریں گے اور لوگوں کو اس کی تعلیم دیں گے۔ (صفحہ۳۱) دیکھئے کتنی وضاحت سے ثابت ہوتا ہے کہ اصحاب الحدیث سے حدیثوں کی روایت کرنے والے اور تعلیم دینے والے مراد ہیں۔

ازانجملہ ایک عنوان ہے۔

''آنحضرت ﷺ کا اصحاب الحدیث کی عزت کرنے کی وصیت کرنا۔''

اس کے تحت میں یہ حدیث نبوی ذکر کی ہے کہ:

''تمہارے پاس اطراف زمین سے کچھ جوان حدیث کا علم حاصل کرنے آئیں گے، ان سے اچھا سلوک کرنا۔'' (صفحہ۲۱)

معلوم ہوا کہ علم حدیث کے طالب علم اصحاب الحدیث ہیں، اسی مقام پر حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا وہ قول بھی مذکور ہے جس کو مولوی ابوالقاسم صاحب نے (صفحہ۳) میں ذکر کیا ہے۔ لیکن مولوی صاحب نے پوری بات نہیں لکھی، پوری بات یہ ہے کہ حضرت ابوسعید جب ان جوانوں کو جو علم حدیث حاصل کرنے کے لئے آتے تھے، دیکھتے تو مرحبا کہتے، اور فرماتے کہ حضرت ﷺ نے تمہارے لئے مجلس کشادہ کرنے اور تم کو حدیث سمجھانے کا ہم کو حکم دیا ہے۔ تم ہمارے جانشین اور ہمارے بعد اہل حدیث یعنی محدث ہو۔

ازانجملہ ایک عنوان ہے ''اصحاب الحدیث کے باب میں صالحوں کے خواب''

اس کے تحت میں ایک خواب یہ ہے کہ ایک شخص علم حدیث حاصل کر رہا تھا اسی اثناء میں مر گیا، ابوبکرہ بکراوی نے اس کو خواب میں دیکھا، پوچھا کیا گزری؟ کہا بخشش ہو گئی پوچھا کس بات پر؟ کہا علم حدیث طلب کرنے پر (صفحہ۱۱) دیکھئے حدیث کے طالب علم اصحاب الحدیث ہیں۔ اسی طرح اور بھی خواب اس میں مذکور ہیں۔ یہ چند مثالیں بطور مشتے نمونہ از خروارے ہیں۔

اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مولوی محمد صاحب جونا گڑھی غیر مقلد خود اس کتاب کے ترجمہ میں کسی مقام پر اصحاب الحدیث کا ترجمہ ''حدیث کے طالب علم'' کرتے ہیں، چنانچہ (صفحہ ۱۰۵) میں ''رجل من اصحاب الحدیث'' کا ترجمہ ایک حدیث کے طالب علم نے کیا ہے۔ اور کسی مقام پر ''حدیث جاننے والے'' جیسا کہ (صفحہ ۳۳) میں ہے اور کسی مقام پر ''محدثین کرام'' جیسا کہ (صفحہ ۳۸) میں اہل الحدیث کا ترجمہ ''محدثین کرام'' کیا ہے، اسی طرح (صفحہ ۲۴) میں صاحب الحدیث کا ترجمہ ''محدثین'' کیا ہے۔

ایک لطیفہ: اہل حدیث حضرات کی عادت ہے کہ جہاں اصحاب الحدیث کی کوئی بزرگی یا کوئی منقبت مذکور ہوتی ہے وہاں تو اصحاب الحدیث کا ترجمہ جماعت اہل حدیث، یا اہل حدیث کرتے ہیں اور جہاں کوئی برائی مذکور ہوتی ہے، وہاں ''حدیث کے طالب علم'' ترجمہ کرتے ہیں یا کوئی ترجمہ نہیں کرتے گول مول ''ایسے ہی لوگوں، یا ان لوگوں'' کا لفظ لکھ کر آگے گزر جاتے ہیں۔ مثلاً مولوی محمد جونا گڑھی ''ما قوم خیر من اصحاب الحدیث'' کا ترجمہ تو یہ کرتے ہیں کہ اہل حدیث سے بہتر کوئی قوم نہیں (صفحہ ۳۳) لیکن ''اما تری اهل الحدیث کیف تغیروا کیف افسدوا'' کا ترجمہ یوں کرتے ہیں کہ دیکھئے تو یہ طالب حدیث کیسے بگڑ گئے۔

اسی طرح شرف اصحاب الحدیث میں جہاں جہاں اصحاب الحدیث کے ایمان کی تعریف، یا ان کا وارث رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہونا ان کا ابدال وغیرہ ہونا مذکور ہے وہاں تو اس کا ترجمہ اہل حدیث یا جماعت اہلحدیث ہے۔ (دیکھو صفحہ ۱۸، ۳۲، ۳۴ وغیرہ) لیکن امام اعمش کے قول ''ما فی الدنیا قوم شر من اصحاب الحدیث'' کا ترجمہ یہ ہے کہ دنیا میں اس قوم سے بری کوئی قوم نہیں ہے حالانکہ ان کے اصول سے ترجمہ یوں ہونا چاہئے تھا کہ: ''دنیا میں جماعت اہل حدیث سے بدتر کوئی قوم نہیں ہے'' اسی طرح امام اعمش کے دوسرے قول ''لو کانت لی اکلب

كنت ارسلتها على اصحاب الحديث" کا ترجمہ کرتے ہیں کہ اگر میرے پاس کتے ہوتے تو میں ان لوگوں پر چھوڑ دیتا (صفحہ ۱۰۴) حالانکہ ان کو یوں ترجمہ کرنا زیبا تھا کہ "اگر میرے پاس کتے ہوتے تو میں اہل حدیثوں پر چھوڑ دیتا۔"

اسی طرح:

"نظر عبيدالله بن عمر الى اصحاب الحديث و زحامهم فقال شنتم العلم وذهبتم بنوره لو ادركنا واياكم عمر بن الخطاب لا وجعنا ضربًا"

کا ترجمہ کرتے ہیں کہ حضرت عبیداللہ بن عمر نے ایسے ہی لوگوں کی بھیڑ بھاڑ دیکھ کر فرمایا تھا کہ تم نے علم کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے الخ (صفحہ ۹۴) حالانکہ ان کی تحقیق کی رو سے صحیح ترجمہ یوں ہے کہ حضرت عبیداللہ بن عمر نے اہل حدیثوں کی بھیڑ بھاڑ دیکھ کر فرمایا تھا کہ تم نے علم کے ٹکڑے ٹکڑے[1] کر دیئے اور علم کی رونق گھٹا دی اگر ہمیں تمہیں حضرت عمر پا لیتے ہیں تو سخت[2] سزا دیتے۔

اسی طرح:

"سمعت الليث بن سعد يقول وقد اشرف على اصحاب الحديث فراى منهم شيئا فقال ما هذا انتم الى يسير من الادب احوج منكم الى كبير من العلم"

کا ترجمہ یوں کرتے ہیں کہ حضرت لیث بن سعد ایسے ہی لوگوں کو اور ان کی ایسی ہی حرکتوں کو دیکھ کر فرماتے ہیں کہ تم تھوڑے سے ادب و عمل کے زیادہ محتاج ہو اور بڑے سارے علم کے کم محتاج ہو (صفحہ ۹۴) حالانکہ اپنے اصول سے یوں ترجمہ کرنا چاہیے تھا کہ لیث بن سعد نے ان اہلحدیثوں اور ان کی حرکتوں کو دیکھ کر فرمایا

---

[1] و [2] ہم نے صرف اصحاب الحدیث کے ترجمہ کی باصول اہل حدیث تصحیح کی ہے ورنہ "شنتم" کا ترجمہ "ٹکڑے ٹکڑے کر دیئے" اور "لا وجعنا ضربا" کا "سخت سزا دیتے" بھی مجتہدانہ ترجمہ ہے، صحیح ترجمہ "تم نے بدنما بنا ڈالا" اور "سخت مار مارتے"۔ ۱۲ منہ

کہ ادب و تمیز کے زیادہ محتاج ہو۔[1]

ابوبکر بن عیاش فرماتے تھے "اصحاب الحدیث هم شر الخلق هم المجان" مولوی محمد صاحب اس کا ترجمہ کرتے ہیں کہ اصحاب الحدیث بڑے برے لوگ ہیں وہ تو مجنون ہیں (صفحہ ۱۱۰) حالانکہ ان کو یوں لکھنا چاہئے تھا کہ اہل حدیث بدترین خلائق ہیں۔

یوں ہی "کان له کلب یوذی اصحاب الحدیث" کا ترجمہ کرتے ہیں کہ ان کا کتا ہمیں ایذاء دیا کرتا تھا (صفحہ ۱۰۷) حالانکہ ان کو یوں کہنا چاہئے کہ امام اعمش کا کتا اہل حدیثوں کو ایذاء دیتا تھا۔

مولوی محمد صاحب (صفحہ ۵۵) میں "واهله" کا ترجمہ "اہل حدیث" کرتے ہیں، لیکن "یرید شعبة ان اهله یضیعون العمل بما یسمعون منه" کا ترجمہ کرتے ہیں شعبہ کا مطلب ان لوگوں سے ہے جو حدیثیں سنتے ہیں اور ان پر عمل نہیں کرتے (صفحہ ۸۴) حالانکہ یہ بالکل غلط ترجمہ ہے، یوں لکھنا چاہئے کہ شعبہ کی مراد یہ ہے کہ اہل حدیث جو حدیثیں سنتے ہیں ان پر عمل نہیں کرتے۔

صحابہ کو اہل حدیث ثابت کرنے کے سلسلہ میں مولوی ابو القاسم صاحب نے تاریخ بغداد کے حوالے سے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو اہل حدیث کہا گیا (صفحہ ۵) لیکن مولوی صاحب نے تاریخ بغداد کی وہ عبارت نقل نہیں کی ورنہ معلوم ہو جاتا کہ حضرت ابن عباس کو کس معنی میں اہل حدیث کہا گیا، سنئے تاریخ بغداد کی عبارت یہ ہے:

"اصحاب الحدیث ثلثة عبدالله بن عباس فی زمانه والشعبی فی زمانه، والثوری فی زمانه"

---

[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل حدیث ہمیشہ سے بے ادب اور بدتمیز تھے، ان کو تھوڑا سا بھی ادب حاصل نہ تھا۔

یعنی اصحاب حدیث تین شخص ہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے زمانہ میں، اور شعبی رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ میں اور ثوری رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ میں۔ دیکھئے اس عبارت میں اگر اصحاب الحدیث سے اہلحدیث مراد لئے جائیں تو جس طرح اس سے ابن عباس کا اہل حدیث ہونا ثابت ہوگا، اسی سے یہ بھی تو ثابت ہوگا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے لے کر ثوری رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے تک صرف تین ہی اہل حدیث ہوئے ہیں، لہٰذا اسی (صفحہ ۵) میں مولوی ابوالقاسم صاحب کا یہ لکھنا غلط ہو گیا کہ ''تمام صحابہ اہلحدیث تھے'' اور ''صحابہ وتابعین سب اہل حدیث تھے۔''

اسی سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ امام ''شعبی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ تمام صحابہ اہل حدیث تھے۔'' (صفحہ ۵) مولوی صاحب نے اس کے لئے تذکرۃ الحفاظ (جلد ۱ صفحہ ۲۷) کا حوالہ دیا ہے، حالانکہ تذکرۃ الحفاظ (جلد ۱ صفحہ ۲۷) تو درکنار دس بیس صفحے آگے پیچھے بھی یہ مضمون نہیں ہے۔

اسی سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ صحابہ کرام نے جتنے ملک فتح کئے وہاں کے تمام لوگ اسلام میں داخل ہونے کے بعد مذہب اہل حدیث رکھتے تھے (صفحہ ۵) ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ بات صحیح بھی ہو تو اس سے صحابہ کرام کا اہلحدیث ہونا کس طرح ثابت ہوتا ہے، اور آپ نے ''صحابہ کرام'' کے عنوان کے ماتحت اس کو کیوں لکھا؟ کیا صحابہ کے مفتوحہ علاقوں کے نومسلم بھی ''صحابہ کرام'' تھے۔

ثانیاً اس دعوے کے ثبوت میں جس کتاب کا آپ نے حوالہ دیا ہے اس میں ہرگز یہ مضمون نہیں ہے۔ آپ نے اس کتاب کی عبارت تو (تحریف ہی کے ساتھ سہی) نقل کی لیکن ترجمہ کرنے کی ہمت نہ ہوئی، ورنہ معلوم ہو جاتا کہ اس عبارت سے آپ کی کتر بیونت کے بعد بھی صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ روم، جزیرہ، شام اور آذربیجان کی سرحدوں کے تمام لوگ اہل حدیث کے مذہب پر تھے، لیکن کب تھے، اسلام لانے اور صحابہ کرام کے فتح کرنے کے بعد ہی سے یا کچھ زمانہ گزرنے پر، اس

کا کوئی ذکر نہیں۔[1]

ثالثاً کتاب اصول الدین میں یہ عبارت جس طرح آپ نے نقل کی ہے اس طرح نہیں ہے، آپ نے اس میں تحریف کی ہے اصل عبارت یوں ہے:

"بیان هذا واضح، فی ثغور الروم والجزیرة و. ثغور الشام وثغور آذر بیجان وباب الابواب کلهم علی مذهب اهل الحدیث من اهل السنة"

دیکھئے آپ نے اور تصرفات کے علاوہ "علی مذهب اهل الحدیث" کے پہلے ایک لفظ "کانوا" کا اضافہ کر دیا اور "اهل الحدیث" کے بعد "من اهل السنة" کا لفظ کھا گئے۔

میں عام ناظرین کو بتانا چاہتا ہوں کہ مولی ابوالقاسم صاحب نے اس عبارت میں یہ دونوں تحریفیں اس لئے کی ہیں کہ وہ ایسا نہ کرتے تو اس عبارت سے یہ ثابت ہوتا کہ مذکورہ بالا سرحدوں کے تمام لوگ مذہب اہلحدیث پر تھے نہیں بلکہ ہیں، اور یہ بیان پانچویں صدی کا ہے۔ لہٰذا ان سرحدوں کے باشندوں کا پانچویں صدی میں اہل حدیث ہونا ثابت ہوگا۔

❷ پھر اس عبارت سے یہ بھی واضح ہو جاتا کہ ان کے اہل حدیث ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اہل سنت تھے، یہ مطلب نہیں کہ وہ غیر مقلد تھے۔

---

[1] مولوی ابوالقاسم صاحب کی اس غلط بیانی کی بھی کوئی حد ہے کہ اصول الدین کی عبارت میں نہ کہیں صحابہ کا لفظ ہے نہ ان کے فتح ممالک کا، مگر وہ خواہ مخواہ اصول الدین کا نام لے کے بار بار یہی کہے جاتے ہیں کہ جب صحابہ نے ممالک کو فتح کیا اسی وقت سے یہاں کے لوگ اہل حدیث تھے۔ چنانچہ صفحہ ۱۰ میں لکھتے ہیں کہ: اصول الدین کے حوالے سے آپ کو بتایا تھا کہ خلافت عثمانی میں افریقہ کو جب صحابہ و تابعین نے فتح کیا تو وہاں کے مسلمان اہل حدیث مذہب پر قائم ہوئے۔ حالانکہ اصول الدین میں نہ خلافت عثمانی کا ذکر ہے نہ فتح افریقہ کا نہ فتح کے وقت سے مذہب اہل حدیث پر قائم ہونے کا۔ "هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین."

اگر مولوی صاحب نے اس عنوان کو بھی غور سے پڑھا ہوتا جس عنوان کے ماتحت یہ عبارت اصول الدین میں ہے تو شاید وہ سمجھ سکتے کہ مصنف کا مقصود اہل ثغور کو غیر مقلد ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ وہ عقیدۃً سنی تھے، رافضی، خارجی، معتزلی وغیرہ نہ تھے، وہ عنوان یہ ہے "فی تحقیق اهل السنة لا هل الثغور" (یعنی اہل ثغور کو سنی ثابت کرنے کے بیان میں)۔

تابعین واتباع تابعین

کو اہلحدیث ثابت کرتے ہوئے ایک بات مولوی ابوالقاسم صاحب نے یہ لکھی ہے کہ: "سفیان بن عیینہ کو حکماً اہل حدیث میں شمار کیا گیا ہے" (صفحہ ۶) اور اس کے لئے تاریخ بغداد (جلد ۹ صفحہ ۷۹) کا حوالہ دیا ہے لیکن افسوس ہے کہ (جلد ۹ صفحہ ۷۹) میں یہ مضمون نہیں ہے، ہاں اگر اصحاب الحدیث کے معنی جماعت اہل حدیث کے ہیں، تو اس صفحہ میں جماعت اہل حدیث کے چوری کرنے کا ایک واقعہ ضرور مذکور ہے، وہ واقعہ یہ ہے۔

"سرق اصحاب الحديث نعل ابى زيد فكان اذا جاء اصحاب الشعراء والعربية والاخبار رمى بثيابه ولم يتفقدها واذا جاء اصحاب الحديث جمعها وجعلها بين يديه"[1]

یعنی جماعت اہلحدیث نے ابوزید انصاری کا جوتا چرالیا اس لئے جب شعر و عربیت اور اخبار والے آتے تو ابوزید اپنے کپڑے ادھر ادھر پڑے رہنے دیتے اور ان کی خبر گیری نہ کرتے لیکن جب جماعت اہل حدیث آتی تو سب کپڑوں کو سمیٹ کر اپنے آگے رکھ لیتے۔

خیر، یہ تو ایک لطیفہ تھا، واقعہ یہ ہے کہ ابن عیینہ یا جس کسی کو بھی اہلحدیث کہا گیا

[1] تاریخ بغداد: ۷۹/۹

ہے اس کے معنی یہی ہیں کہ حدیث کا علم رکھنے والے اور اس فن کے خدمت گزار تھے، جیسا کہ میں اوپر تفصیل سے لکھ چکا ہوں۔

ائمہ اربعہ

اس کے بعد مولوی ابوالقاسم صاحب نے ائمہ اربعہ کو اپنے جیسا اہل حدیث ثابت کرنے کی لاحاصل سعی کی ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا نام امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا لیا ہے اور ان کی نسبت کتاب اصول الدین سے یہ عبارت نقل کی ہے، "اصل ابی حنیفة فی الکلام کاصول اصحاب الحدیث" یہاں مولوی صاحب نے عبارت تو صحیح نقل کی ہے، لیکن ترجمہ میں وہ حرکت کی ہے کہ دیانت اپنا سر پیٹ کر رہ گئی، فرماتے ہیں کہ "امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصول، عقائد و حرمت تقلید میں اہلحدیث کے اصول جیسے ہیں" (صفحہ ۶) اہل علم ملاحظہ فرمائیں کہ الکلام کے ترجمہ میں حرمت تقلید کا اضافہ کیسی دیانت داری ہے! مولوی ابوالقاسم کو کون سمجھائے کہ کتاب اصول الدین عقائد کلامیہ کے بیان میں ہے اور اس کے مصنف نے آغاز کتاب ہی میں عقائد کلامیہ کے پندرہ اصول گن کر بتا دیئے ہیں جن میں حرمت تقلید کا نام ونشان بھی نہیں ہے، لہٰذا ان کے لفظ الکلام کے ترجمہ میں حرمت تقلید کا اضافہ ان پر افتراء نہیں ہے تو کیا ہے؟ اصحاب الحدیث کے اصول عقائد مصنف کتاب نے آغاز میں اجمالاً اور پوری کتاب میں تفصیلاً بیان کر دیئے ہیں، لہٰذا مولوی ابوالقاسم صاحب اگر سچے ہیں تو پوری کتاب پڑھ کر بتائیں کہ مصنف اصول الدین نے اصحاب الحدیث کے اصول میں حرمت تقلید کا ذکر کہاں پر کیا ہے اور کیوں کر سکتے ہیں جس تقلید کی حرمت میں بحث ہے وہ فروعی مسائل میں تقلید ہے اس کا ذکر اصول عقائد میں کس بنا پر کریں گے۔

اس کے بعد یہ بھی بتا دوں کہ مصنف اصول الدین اصحاب الحدیث یا اہل

الحدیث کے لفظ سے غیر مقلد ہرگز مراد نہیں لیتے، اس لئے کہ متعدد جگہ وہ اہل حدیث کی مثال میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقلدوں کا نام لیتے ہیں، مثلاً (صفحہ ۲۰۴) میں متکلمین اہل حدیث میں عبداللہ بن سعید اور کرابیسی کا ذکر کرتے ہیں، حالانکہ یہ دونوں امام شافعی کے مقلد تھے[1] ابن حجر نے لسان المیزان میں ان دونوں کا فقہائے شافعیہ میں سے ہونا ذکر کیا ہے۔

مولوی ابوالقاسم صاحب نے اسی سلسلہ میں ابن عیینہ کا یہ قول بھی لکھا ہے کہ ''پہلے پہل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی نے مجھ کو اہل حدیث بنایا۔'' (صفحہ ۶)

میں کہتا ہوں کہ اگر مولوی صاحب کی نظر وسیع ہوتی تو اسی ایک بات سے ان کی سمجھ میں آ سکتا تھا کہ کتابوں میں اہل حدیث کے لفظ سے کیا مراد ہوا کرتی ہے، مولوی صاحب اگر احسان مانیں تو میں ان کو بتاؤں کہ جو فقرہ انہوں نے لکھا ہے وہ ''اول من صیرنی محدثا ابو حنیفة'' کا ترجمہ ہے۔

سفیان بن عیینہ کا مقولہ تاریخ ابن خلکان (جلد ۱ صفحہ ۲۱۱) میں انہیں الفاظ میں مذکور ہے۔ ترجمہ کرنے والے نے محدث کا ترجمہ اہل حدیث کر دیا۔ پس جب اہل حدیث بنانے سے محدث بنانا مراد ہے تو مولوی ابوالقاسم صاحب نے بعد میں جو فقرہ اپنی طرف سے لکھا ہے وہ یوں ہونا چاہئے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ محدث تھے اور دوسروں کو (بلکہ سفیان بن عیینہ جیسوں کو بھی) محدث بنایا کرتے تھے۔

اس کے بعد بقیہ ائمہ کی نسبت بھی اسی طرح کی عبارتیں نقل کی ہیں، لہٰذا ان سب پر الگ الگ بحث کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں! ایک بات ہم مولوی ابو القاسم صاحب سے یہاں ضرور پوچھیں گے کہ جب آپ کی تحقیق میں ائمہ اربعہ اہل حدیث تھے یعنی انہوں نے بھی آپ کی طرح حدیث کو اپنا پروگرام بنایا تھا اور اپنے ہر قول و فتویٰ کی بنیاد حدیث ہی پر رکھی تھی تو آپ کو ایک الگ جماعت قائم کرنے کی

---

[1] دیکھئے طبقات الشافعیہ

ضرورت کیوں پیش آئی۔ کیا ائمہ اربعہ کے ماننے والوں نے ان کے پروگرام کو قبول کیا تو وہ اہل حدیث نہیں ہے؟ اگر ہوئے اور یقیناً ہوئے تو ان سے علیحدہ ایک جماعت قائم کرنے کا مقصد تفریق بین المسلمین کے سوا اور کیا ہے؟

دوسری بات یہ دریافت کرنی ہے کہ ان ائمہ کی نسبت اہل حدیث کا لفظ کہیں مل جاتا ہے تو اس کو بہت دھوم دھام سے نقل کرتے ہیں، لیکن فقہاء، اہل الفقہ، ائمۃ الفقہ کے جو الفاظ جگہ جگہ ان کی نسبت مذکور ہیں ان کو کیوں نہیں نقل کرتے، مثلاً اصول الدین (صفحہ ۳۱۲) کی جو عبارت آپ نے نقل کی ہے اس سے چند سطر پہلے مذکور ہے "ومن بعد هم ائمة الامة فى الفقه مثل الاوزاعى ومالك والثورى والشافعى وابى ثور واحمد بن حنبل الخ."

اسی ضمن میں ایک بات مولوی ابوالقاسم صاحب نے یہ لکھی ہے کہ امام احمد سے حدیث نبوی "لا تزال من امتى منصورين" (میری امت میں ایک گروہ مظفر ومنصور رہے گا) کی نسبت پوچھا گیا کہ یہ کون لوگ ہیں، تو فرمایا اہل حدیث ہیں (صفحہ ۷) میں کہتا ہوں کہ یہاں آپ نے اصح الکتب بعد کتاب اللہ (یعنی صحیح بخاری) کو پس پشت ڈال دیا ورنہ معلوم ہو جاتا کہ امام احمد بن حنبل کی مراد "جماعت اہلحدیث" نہیں ہے بلکہ حدیث نبوی ﷺ کا علم رکھنے والے چاہے وہ حنفی ہوں یا شافعی یا مالکی وغیرہ، صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ اس گروہ سے اہل العلم مراد ہیں۔

"لا تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق، وهو اهل العلم"[1]

بڑے پیر

اس کے بعد مولوی ابوالقاسم صاحب نے بڑے پیر صاحب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اہل بدعت کی علامت اہل حدیث کو برا کہنا ہے" میں کہتا ہوں کہ بایں ہمہ وہ

[1] بخاری شریف: ۲/۱۰۸۷

مذہب حنبلی کے مقلد تھے جیسا کہ غیر مقلدین کے امام نواب صدیق حسن خانصاب کی کتاب مسک الختام میں ہے کہ: ''مشہور و مقرر آن ست کہ ایشاں حنبلی مذہب اند و ذکر ایشاں در حنابلہ واقع است'' (صفحہ۱۴)

دوسرے یہ کہ اصحاب الحدیث کے لفظ سے ان کی مراد تمام اہلسنت ہیں۔ چنانچہ مولوی یوسف صاحب جے پوری اسی غنیۃ الطالبین کی عبارت نقل کرتے ہیں: ''اهل السنة ولا اسم لهم الا اسم واحد وهو اصحاب الحديث.''[1] اور خود ہی ترجمہ کرتے ہیں کہ ''اہل سنت کا ایک ہی نام ہے اور وہ اہلحدیث ہے'' دیکھئے! اس عبارت سے صاف صاف ظاہر ہو گیا کہ پیران پیر تمام اہل سنت کا نام اصحاب الحدیث بتاتے ہیں۔ مولوی ابو القاسم صاحب نے بھی اس عبارت کو نقل کیا ہے مگر اس کی ابتداء میں ''اهل السنة'' کا جو لفظ ہے اس کو چھوڑ دیا ہے۔

افغانستان

مولوی ابو القاسم صاحب نے ابو الطیب سہیل[2] بن محمد سلیمان صعلوکی کی نسبت فرشتہ کے اردو ترجمہ سے یہ دکھا کر کہ وہ اہل حدیث سے تھے، بڑی خوشی منائی ہے کہ لیجئے غزنی کے دربار میں بھی اہل حدیث عالم موجود تھے، (صفحہ۸) لیکن اگر ان کی نظر اردو ترجموں سے کچھ آگے پہنچی ہوتی، تو سمعانی کی انساب اور سبکی کی طبقات (جلد۳ صفحہ۱۶۹) سے بآسانی معلوم ہوسکتا تھا کہ ابو الطیب مذکور شافعی کے مقلد تھے، لہٰذا ان کو اہل حدیث لکھنا اس اصطلاح پر مبنی ہے، جس کے رو سے مالکی و شافعی لوگ الحدیث کہلاتے ہیں[3] بلکہ تمام بلاد خراسان کی یہ اصطلاح ہے کہ اہل حدیث بول کر سوائے شافعیہ کے دوسرے کسی کو مراد نہیں لیتے، جیسا کہ ابن الصلاح اور سبکی نے

---

[1] حقيقة الفقه: ص ۱۱

[2] سہیل لکھنا غلط ہے، سہل صحیح ہے۔ (طبقات کبریٰ سبکی: ۳/۱۶۹)

[3] مقدمه ابن خلدون: ص ۳۷٤، ۳۷۵

تصریح کی ہے:

"ذلك اصطلاح اهل خراسان اذا اطلقوا اصحاب الحديث يعنون الشافعية"[1]

"اذا اطلق اهل الحديث لا يراد غير الشافعية"[2]

اس کے بعد مولوی ابوالقاسم صاحب ایک مجتہدانہ شان سے رقم طراز ہیں کہ:

"سلطان محمود غزنوی کا اہل حدیث عالم سے سفارت کا کام لینا شاید اس وقت شروع ہوا جب کہ وہ مشہور اہل حدیث فاضل قفال مروزی کی صحبت کے اثر سے مذہب حنفی کو خیر باد کہہ چکا تھا۔" (صفحہ ۸)

اس دو سطر کی عبارت میں مولوی صاحب نے اپنے اجتہاد کی خوب نمائش کی ہے۔

❶ قفال مروزی کو اہل حدیث لکھا حالانکہ وہ کٹر شافعی مقلد تھے۔[3]

❷ قفال مروزی کے مکذوب و جعلی قصہ کا اعادہ کیا حالانکہ وہ قصہ عقلاً ونقلاً باطل ہے، تفصیل کے لئے ملا علی قاری اور ملا عبدالنبی گنگوہی کے رسالے دیکھئے نیز "مخائل الافتعال علی صلوٰۃ القفال" نامی میرا رسالہ پڑھئے۔

❸ سلطان محمود غزنوی کی حنفی مذہب سے بیزاری کا راگ الاپا، حالانکہ مسعود بن شیبہ اور عبدالقادر قرشی نے سلطان کو فقہائے حنفیہ میں شمار کیا ہے اور مدتوں تک فقہ حنفی میں سلطان کی ایک تصنیف تفرید نامی بلاد غزنہ میں مشہور ومتداول رہ چکی ہے۔ نیز سلطان کی آخر حیات تک اس کی سلطنت کے قاضی القضاۃ ابومحمد ناصحی حنفی تھے، جیسا کہ جواہر مضیہ میں ہے۔

❹ اگر اہل حدیث سے سفارت کا کام لینا حنفی مذہب سے بیزاری کا اثر ہے، تو سفارت کے واقعہ کے بائیس برس بعد ۴۱۲ھ میں قاضی القضاۃ ابومحمد ناصحی کو امیر حاج مقرر کرنا اور انہیں حنفی بزرگ کے ذریعہ حج کو از سر نو جاری کرانا (قرامطہ کے ظلم

---

[1] طبقات سبکی: ۳/۲۵۸ [2] طبقات سبکی: ۳/۲۵۹ [3] طبقات شافعیہ: ۳/۱۹۸

کی وجہ سے عرصہ دراز سے حج بند تھا) کیا مذہب حنفی سے گرویدگی اور اس کی برتری کا اعلان نہیں ہے؟ حیرت ہے کہ یہ واقعہ بھی اسی تاریخ فرشتہ (جلد ا صفحہ ۴۲۶) میں مذکور ہے، مگر مولوی صاحب کو نظر نہیں آیا۔

ہندوستان

اوپر کے بیان سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ منصورہ (سندھ) کے اکثر مسلمانوں کا بشاری کے زمانہ میں اہلحدیث[1] ہونا مولوی ابوالقاسم صاحب کے لئے کوئی خوشی کی چیز نہیں ہے، جب تک کہ ان کا غیر مقلد ہونا ثابت نہ ہو، اس لئے کہ ابن خلدون کے حوالہ سے بتایا جا چکا ہے کہ شافعیوں کو بھی اہلحدیث کہا کرتے تھے۔

تقسیم مذاہب

دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف مذہبوں کے قدرتی طور پر پھیلنے کو مولوی ابوالقاسم صاحب نے ''ملکی بٹوارہ'' قرار دیا ہے۔ اس کے جواب میں ہم کو اس کے سوا کچھ نہیں کہنا ہے کہ ''موتوا بغیظکم۔''

ہاں! اس مسئلہ میں ایک بات کی طرف ان کو متوجہ کرنا ضروری ہے کہ قفال کبیر شاشی، عبدان مروزی[2] اور ابو عوانہ اسفرائینی تو کبار اصحاب الحدیث میں سے ہیں، پھر ان لوگوں نے تقلیدی مذہب (شافعیت) کے قدم جمانے میں کس طرح کوشش کی۔

اشاعت بزور حکومت

مولوی صاحب نے اپنے بعض پیشروؤں کی تقلید میں اس بات پر بھی بہت زور

---

[1] مولوی ابوالقاسم صاحب نے یہ بات مولوی عبدالحلیم شرر ناول نویس کی کتاب سے نقل کی ہے اور اس کے بعد انہوں نے ہندوستان میں اہلحدیث کی قدامت کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ بھی بجنسہ شرر ہی کی تقلید میں ہے۔ (تاریخ سندھ شرر ۲/ ۱۲۵) منہ ۱۲

[2] امام اصحاب الحدیث (طبقات سبکی ۲/ ۴۰) ۱۲ منہ

دیا ہے کہ تقلیدی مذاہب بزور شمشیر رائج کئے گئے ہیں، لیکن مولوی صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ۔

ع پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا

تقلیدی مذاہب کی خداداد مقبولیت کو دیکھ کر جلنے والے سن رکھیں ؎

بمیر تابر ہی اے حسود کیں رنجیست
کہ از مشقت اوجز بمرگ نتواں رست

حسد کے جذبہ سے مغلوب ہوکر یہ بک دینا تو آسان ہے کہ تقلیدی مذاہب بزور شمشیر پھیلے، لیکن اس کی دلیل پیش کرنا، مولوی ابوالقاسم صاحب کے بڑوں کے امکان میں بھی نہیں ہے۔ مقریزی اور ابن خلکان کی عبارتوں کے ترجمہ میں مولوی صاحب نے زبردست خیانت کی ہے۔ ان عبارتوں میں حکومت کے ڈنڈے کے زور کا کوئی ذکر نہیں ہے، بلکہ حکومت کی زبانی زور کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔ مولوی صاحب اگر سچے ہوں تو وہ کسی تاریخی کتاب کی عبارت میں یہ دکھا دیں کہ فلاں حکومت نے کسی ایک شخص کو تلوار یا ڈنڈے سے دھمکا کر یا زبانی ہی تہدید سے حنفی یا مالکی مذہب قبول کرنے پر مجبور کیا۔

ہاں! مذہب اہل حدیث کی اشاعت بے شک تلوار کے زور سے ہوئی، اور اس کا اقرار خود مولوی ابوالقاسم صاحب کے اسی خطبۂ صدارت میں ہے لکھتے ہیں کہ:

"یوسف[1] بن عبدالمؤمن پھر اس کے بعد اس کے بیٹے یعقوب...... نے مذہب اہل حدیث کی پوری حمایت کی...... (یعقوب)...... خلیفہ کا حکم تھا کہ فقہ چھوڑ دو،...... اور کسی امام کی تقلید نہ کرو۔" (صفحہ ۱۱)

دیکھئے! مولوی ابوالقاسم صاحب کو اقرار ہے کہ افریقہ کے ان بادشاہوں نے اپنے شاہی حکم سے تقلید بند کرادی، بلکہ اسی (صفحہ ۱۱) میں انہوں نے یہ بھی ذکر کیا

---

[1] یوسف اور اس کا بیٹا یعقوب مولوی ابوالقاسم صاحب کے اقرار کے موافق اہلحدیث بادشاہ تھا ۱۲ منہ

ہے کہ یوسف بادشاہ تلوار سامنے رکھ کر قرآن پاک اور سنن ابوداؤد کے سوا ہر چیز کو غلط کہتا تھا یعنی تلوار سے دھمکا کر لوگوں سے اسے منواتا تھا، نیز انہوں نے اسی صفحہ میں انعام دینے کا بھی ذکر کیا ہے، یعنی روپیہ کا لالچ دلا کر بھی اہلحدیث کی اشاعت ہوئی۔

پھر مولوی صاحب نے انعام دینے کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ یہی وجہ ہے کہ وہاں کے علماء کٹر اہل حدیث ہو گئے اور مثال میں امام ابن حزم کا نام لیا ہے۔ ہم اس بیان میں مولوی صاحب کی تصدیق کرتے ہیں اور ہماری طرح ہر وہ آدمی اس کی تصدیق کے لئے مجبور ہے جو ہندوستان میں بھی سیکڑوں بندگان زر کو نواب صدیق حسن خانصاحب کی داد ودہش کے اثر سے مذہب بدلتے دیکھ چکا ہے اور اس کے بعد انہیں واقعات کا اعادہ ہوتے ہوئے مئو اور بنارس میں بھی مشاہدہ کر چکا ہے۔

مذہبی عصبیت

کے ماتحت مولوی صاحب لکھتے ہیں کہ۔

"اگر ایک مذہب کا مقلد اپنا مذہب چھوڑ کر دوسرے مذہب میں داخل ہو جاتا تو وہ سزا کا مستحق ہوتا تھا"۔

اور "ابتلاء اہلحدیث" کے ماتحت لکھتے ہیں کہ ایک شخص حنفی مذہب چھوڑ کر رفع الیدین اور قرأۃ فاتحہ خلف الامام کرنے لگا...... تو اس کو بر سر بازار کوڑے لگائے گئے حیرت ہے کہ مولوی صاحب تو ہمارا عمل ومسلک یہ بتاتے ہیں، اور ان کے مذہب کے پیشوا مولوی محمد جونا گڑھی عقیدۂ محمدی میں، شرح درمختار معروف بہ شامی کے حوالہ سے ہمارا مسلک یہ نقل کرتے ہیں کہ:

"اگر ایک شخص نے آج ایک مذہب (مثلاً حنفی مذہب) کے مطابق (بغیر آمین بالجہر اور رفع الیدین، اور فاتحہ خلف الامام کے) نماز پڑھی

اور دوسرے دن وہ دوسرے مذہب (مثلاً شافعی مذہب) کے مطابق
(یعنی آمین، رفع الیدین، سورہ فاتحہ وغیرہ سے) نماز پڑھتا ہے تو اس
کے لئے منع نہیں (جائز ہے)۔" (صفحہ ۱۰)

اب وہ ہی بتائیں کہ ہم ان کو سچا مانیں یا مولوی محمد صاحب کو؟

اصل حقیقت یہ ہے کہ مولوی ابوالقاسم صاحب نے یہاں سخت تلبیس و مغالطہ دہی سے کام لیا ہے۔ درمختار کی عبارت "ارتحل الی مذھب الشافعی" (کو وہ اس درمختار سے نقل کرتے ہیں جو شامی کے حاشیہ پر ہے اور اس عبارت پر شامی جو لکھتے ہیں اس سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں، ناظرین کو میں بتانا چاہتا ہوں کہ شامی نے اس جگہ تصریح کر دی ہے کہ حنفیت چھوڑ کر شافعی ہو جانے والے کو اس وقت سزا دی جائے گی جب کہ اس نے ناجائز یا شرعاً ناپسندیدہ غرض کے لئے تبدیل مذہب کیا ہو، مثلاً شہوت رانی یا اور کسی دنیاوی غرض کے لئے، لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ اس کو ملکۂ اجتہاد[1] حاصل ہو گیا، اور اجتہاد سے اس کو واضح ہو گیا کہ فلاں بات حق ہے، اس لئے اس کو اس نے اختیار کر لیا تو وہ ہرگز سزا کا مستحق نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہمارے فقہاء نے تبدیل مذہب کرنے والے کو مذہبی عصبیت کی بناء پر مستحق سزا نہیں قرار دیا ہے، بلکہ اس لئے کہ اس نے تبدیل مذہب کو شہوت رانی یا تحصیل غرض فاسد کا ذریعہ قرار دیا، اور اس طرح مذہب کو مذاق بنایا، چنانچہ اس کی بھی اسی جگہ شامی میں تصریح موجود ہے۔ نیز یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شافعی بھی ایسی ہی کسی غرض فاسد کے لئے حنفی ہو جائے، تو اس کا بھی وہی حکم ہے، جیسا کہ شامی میں اسی جگہ اس کی بھی تصریح موجود ہے، مگر مولوی ابوالقاسم صاحب ان سب تصریحات سے آنکھیں بند کر کے صرف ایک فقرہ نقل کرتے ہیں۔ معلوم نہیں اس قسم

---

[1] مولوی ابوالقاسم صاحب کو یہاں وسوسہ نہ ہو کہ ہم بھی تو مجتہد ہیں، اس لئے کہ جو شخص جعلی اور غیر جعلی حدیثوں میں تمیز نہ کر سکے اس کو اجتہاد کا خواب دیکھنا زیبا نہیں۔ ۱۲ منہ

کے فریب کارانہ حرکات کے جواز کے لئے کون سی آیت یا حدیث رکھتے ہیں۔

ابتلاء اہلحدیث

کے ماتحت مولوی ابوالقاسم صاحب لکھتے ہیں کہ۔

''امام بخاری جامع حدیث نبوی ﷺ کو ابوحفص حنفی نے پہلے تو بخارا میں فتویٰ دینے سے روکا پھر شہر بدر کرایا۔'' (صفحہ ۱۲)

اس قصہ میں ابوحفص کی طرف شہر بدر کرانے کی نسبت صریح افتراء پردازی ہے، اور اس کے لئے جواہر مضیہ کا نام لینا دوسرا افتراء ہے، شاید مولوی ابوالقاسم صاحب کو یہاں ''علی الکاذبین'' والی آیت یاد نہیں رہی، جواہر مضیہ میں ابو حفص کی نسبت صرف اتنا لکھا ہے کہ انہوں نے امام بخاری سے یہ کہہ کر فتوے دینے سے منع کیا کہ آپ اس کے اہل نہیں ہیں۔ (ابوحفص کا امام بخاری سے یہ کہنا محض نصیحۃً تھا، اور ان کو اس کا حق تھا اس لئے کہ امام بخاری ان کے لڑکے کے برابر اور پڑھنے میں ان کے ہم سبق اور ساتھی تھے) اس کے آگے جواہر مضیہ میں یہ لکھا ہے کہ امام بخاری مانے نہیں، فتویٰ دیتے رہے، تا آنکہ کسی نے ایک ایسا مسئلہ پوچھا جس کے جواب میں امام بخاری سے غلطی ہوگئی، غلطی نہایت واضح تھی، اس لئے اہل شہر نے ان کو وہاں سے نکلنے پر مجبور کیا۔ مولوی ابوالقاسم صاحب کی دیانت دیکھئے کہ انہوں نے اہل شہر کا الزام ابوحفص کے سر تھوپ دیا۔

مولوی ابوالقاسم صاحب نے اپنے اس افتراء کو (صفحہ ۱۵) میں بھی دہرایا ہے بلکہ وہاں اس کے ساتھ ایک اور افتراء بھی شامل کر دیا ہے، وہ یہ کہ امام بخاری نے فتویٰ غلط نہیں دیا تھا، ابوحفص کبیر نے ان پر افتراء کیا تھا، حالانکہ یہ سراسر بہتان ہے، مولوی صاحب نے فوائد بہیہ کا حوالہ دیا ہے، اس میں ہرگز یہ مضمون نہیں ہے، بلکہ اس میں بعینہٖ وہی بات ہے، جو جواہر مضیہ میں ہے، ہم جواہر اور فوائد دونوں کی

عبارتیں ناظرین کے سامنے رکھ دیتے ہیں اور لفظی ترجمہ بھی پیش کر دیتے ہیں۔

”قدم محمد بن اسماعیل البخاری فی زمن ابی حفص الکبیر وجعل یفتی فنهاه ابو حفص وقال لست باهل له فلم ینته حتی سئل عن صبیین شربا من لبن شاة او بقرة فافتی بثبوت الحرمة فاجتمع الناس علیه واخرجوه من بخاری“ [1]

ترجمہ: ”محمد بن اسماعیل بخاری، ابوحفص کبیر کے زمانہ میں بخاری آئے اور فتویٰ دینے لگے، ابوحفص نے ان کو منع کیا اور کہا کہ آپ اس کے اہل نہیں ہیں، پس وہ باز نہ آئے یہاں تک کہ ان سے دو بچوں کی نسبت جنہوں نے ایک بکری یا گائے کا دودھ پی لیا مسئلہ پوچھا گیا انہوں نے حرمت کے ثبوت کا فتویٰ دے دیا پس لوگ ان پر اکٹھا ہو گئے اور لوگوں نے ان کو بخاری سے نکال دیا۔“

میں سمجھتا ہوں کہ مولوی ابوالقاسم صاحب کی نام لی ہوئی دونوں کتابوں کی اصل عبارت سامنے آ جانے کے بعد اس میں تو اب کوئی اشتباہ نہیں رہ جاتا کہ مولوی صاحب نے سخت افتراء پردازی کی، لیکن ابھی ایک بات رہی جاتی ہے وہ یہ کہ مولوی صاحب نے یہ کیوں کیا تو یہ داستان بڑی دردناک ہے، اور درحقیقت مولوی صاحب نے اسی پر پردہ ڈالنے کے لئے یہ سب جتن کئے ہیں۔

وہ داستان یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ذہلی مولوی ابوالقاسم صاحب کی اصطلاح میں نیشاپور کے ایک زبردست مشہور اہلحدیث تھے۔ ان سے اور امام بخاری سے ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے امام بخاری کی سخت مخالفت کی اور یہاں تک کہہ اٹھے کہ وہ بدعتی ہیں، جو ان کے پاس جائے وہ ہمارے پاس نہ آئے،

[1] فوائد: ص ۱۸، جواہر: ۱/ ۶۷

اور یہ کہ وہ میری موجودگی میں یہاں (نیشا پور میں) نہیں رہ سکتے، امام بخاری خوف زدہ ہو کے وہاں سے بخارا چلے آئے[1] لیکن محمد بن یحییٰ ذہلی نے امام بخاری کو یہاں بھی چین نہ لینے دیا۔ اس کی تفصیل حافظ شمس الدین ذہبی جیسے مورخ اور حافظ حدیث نے اپنی کتاب سیر اعلام النبلاء میں یہ لکھی ہے کہ ذہلی نے امام بخاری کی شکایتیں حاکم بخارا اور وہاں کے علماء کے پاس لکھ بھیجیں، حاکم نے سخت برہم ہو کر امام بخاری کے حق میں بہت برا ارادہ کیا لیکن امام ابوحفص کبیر حنفی کے بیٹے محمد بن حفص کو اس کی اطلاع ہوگئی اور انہوں نے خفیہ امام بخاری کو بخارا کی کسی رباط میں پہنچا دیا۔[2]

ناظرین نے اب خوب سمجھ لیا ہوگا کہ مولوی ابوالقاسم صاحب نے مذکورہ بالا افتراء پردازیاں کیوں کی تھیں۔ امام بخاری کو درحقیقت ایک اہلحدیث بزرگ نے بخارا سے نکلوایا اور نیشا پور میں اصحاب الحدیث (اہلحدیث) ہی میں سے ایک شخص نے مسئلہ پوچھ کر امام بخاری کے خلاف فتنہ برپا کرایا (مقدمہ صفحہ ۵۷۹) اور جن امام ابوحفص کو مولوی ابوالقاسم صاحب بدنام کر رہے ہیں، انہیں کے بیٹے محمد نے بخارا میں امام بخاری کی جان بچائی اور اپنی جان پر کھیل کر ان کو بخارا کی کسی رباط میں پہنچا دیا۔

اختلاف بیان

مولوی ابوالقاسم صاحب نے (صفحہ ۹) میں لکھا ہے کہ "چوتھی صدی ہجری میں تقلید نے دنیا میں نیا جنم لیا تھا۔" لیکن (صفحہ ۱۲) میں امام شافعی پر حملہ کرنے والے کو مالکی مذہب کا مقلد اور امام بخاری کو شہر بدر کرانے والے کو حنفی لکھ کر (صفحہ ۱۳) میں لکھتے ہیں کہ "یہ مختصر نمونہ تھا ارباب تقلید کے سلوک کا اصحاب حدیث سے" معلوم ہوا کہ تقلید کا وجود دوسری صدی میں تھا اس لئے کہ امام شافعی کی وفات دوسری صدی میں یعنی ۲۰۴ھ میں ہوئی ہے۔ ہم کچھ نہ کہیں گے، مولوی صاحب خود بتائیں کہ اس

---

[1] اس کی پوری تفصیل غیر مقلدین کے معتمد علیہ بزرگ ابن حجر کے مقدمہ فتح الباری ص ۵۷۹ میں پڑھئے۔

[2] فوائد بہیہ: ص ۱۹

اختلاف بیان کی بنا پر ان کونسی مثل صادق آتی ہے۔

ابن تیمیہ

اجلائے اہلحدیث کے تحت میں ابن تیمیہ کو امام اہلحدیث لکھا ہے، حالانکہ نواب صدیق حسن خانصاب نے ان کو امام احمد کے اتباع (مقلدین) میں شمار کیا ہے[1]۔

اسی طرح امام مزی کو مقتدائے اہل حدیث لکھا۔ حالانکہ وہ شافعی المذہب تھے، امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں (جلد۲ صفحہ ۲۸۰) میں اس کی تصریح کی ہے۔ یونہی حافظ عبدالغنی مقدسی کو ''کھلا اہلحدیث'' بتایا، حالانکہ ان کے حنبلی ہونے کی تصریح امام ذہبی نے تذکرہ (جلد۴ صفحہ ۱۶۰) میں کی ہے، اسی طرح سلطان الاولیاء حضرت شیخ نظام الدین دہلوی کو اصحاب حدیث (اپنے اصطلاحی معنی میں) شمار کیا، حالانکہ مولوی ابوالقاسم صاحب نے تاریخ فرشتہ کے جس مقام کا حوالہ دیا ہے، اسی جگہ مذکور ہے کہ حضرت شیخ کے مخالف نے شیخ سے کہا کہ تم ''مرد مقلد'' ہو اور شیخ نے اس کی تردید نہیں کی، نیز تاریخ میں (جلد۲ صفحہ ۵۹۷) میں ہے کہ ''ابوحنیفہ کی فقہ اور تفسیر اور حدیث اور اصول وکلام میں استحضار اور مہارت تام رکھتے تھے۔''

نیز اسی قبیل سے اس سلسلہ میں مولانا اسمٰعیل[2] شہید رحمۃ اللہ علیہ کا نام لینا بھی ہے۔ اس لئے کہ مولانا بھی ترک تقلید کے حامی نہیں تھے، بلکہ تقلید مذاہب اربعہ کو بہتر سمجھتے

---

[1] مسك الختام: ص ٤

[2] نیز اسی قبیل سے ص۲۶ میں حضرت مرزا مظہر جان جاناں کو بھی اہلحدیث ظاہر کرتا ہے، حالانکہ مرزا صاحب پکے حنفی تھے اور دو ایک کام جو خلاف مذہب حنفی کرتے تھے اس کی نسبت ان کے خلیفہ ارشد حضرت شاہ غلام علی فرماتے ہیں کہ ''از انتقال در مسئلہ جزئی خلاف مذہب لازم نمی آید'' (مقامات مظہری ص۱۱۹) یعنی کسی جزئی مسئلہ میں اختلاف کرنے سے مذہب کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ اور یہ بات خود مرزا صاحب نے بھی لکھی ہے (دیکھو کتب ۱۶ ص۱۰۲) حضرت مرزا صاحب کی ذاتی تحقیق یہ تھی کہ سری نمازوں میں مقتدی کو فاتحہ پڑھنا اچھا ہے (لازم وواجب نہیں ہے) مگر مذہب حنفی کے التزام کا ان کو اتنا اہتمام تھا کہ خود امامت فرماتے تھے تا کہ بلا ضرورت حنفی مذہب سے اختلاف کی نوبت نہ آئے۔ (مقامات ص۱۹)

تھے، صراط مستقیم میں خود فرماتے ہیں ''اما اتباع مذاہب اربعہ کہ رائج در تمام اہل اسلام است بہتر وخوب است'' (بہر حال چاروں مذہبوں کی پیروی جو تمام اہل اسلام میں رائج ہے، بہت ہی عمدہ اور اچھی بات ہے)۔

مذہبی جنگ

اس کے بعد مولوی صاحب نے مذہبی جنگ کے عنوان سے مذاہب اربعہ کے ماننے والوں کے باہمی جھگڑوں کا ذکر کیا ہے، مولوی صاحب کو اس تذکرہ سے پہلے ذرا اپنے گھر کی طرف بھی ایک نگاہ ڈال کر غور کرنا چاہئے تھا کہ جس جماعت کو پیدا ہوئے ابھی جمعہ جمعہ آٹھ دن بھی نہیں ہوئے خود اس میں کتنے جھگڑے ہیں۔

بہت سے ناظرین کو معلوم نہ ہوگا کہ اہل حدیث میں ایک پارٹی مولوی عبدالوہاب صدر دہلوی کو اپنا امام مانتی ہے، دوسری مولوی ثناء اللہ صاحب کو اپنا سردار تسلیم کرتی ہے اس پارٹی میں مولوی ابوالقاسم صاحب بھی ہی، پہلی پارٹی دوسری پارٹی کی نسبت علانیہ کہتی ہے کہ وہ جاہلیت کی موت مرے گی۔ چنانچہ مولوی ابوالقاسم صاحب اس پارٹی پر تعریض کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''دعوائے امامت کر کے نواب بے ملک بن گئے، اور فتویٰ دے دیا کہ جو میری بیعت نہ کرے گا اور میرے پاس زکوۃ کی ساری رقم نہ بھیج دے گا وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔''[1]

اور دوسری پارٹی پہلی کو ملعون قرار دیتی ہے۔ چنانچہ خود مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ جو مدعی امامت امور شرعی کو نافذ نہ کرسکتا ہو نہ قائم رکھ سکتا ہو ملعون ہے۔[2]

بہتانات

اس عنوان کے ماتحت خطبہ صدارت میں مصنفین کی بھول چوک کو بھی ذکر کر

[1] خطبہ صدارت ص ۲۸ [2] خطبہ صدارت ص ۲۸

کے بہتان واتہام سے تعبیر کیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے بھول سے یہ لکھ دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک متعہ جائز ہے، تو مولوی ابوالقاسم صاحب کے خیال میں صاحب ہدایہ نے امام مالک پر جھوٹا الزام لگایا ہے۔ العیاذ باللہ۔ اگر بھول چوک بھی ان کے نزدیک قابل معافی نہیں ہے تو ابن ابی شیبہ نے کتاب الرد علی ابی حنیفۃ میں جہاں جہاں امام ابوحنیفہ کا مذہب غلط نقل کیا ہے وہاں پر اس کتاب کے ترجمہ میں مولوی ابوالقاسم صاحب نے کیوں نہیں لکھا کہ یہاں ابن ابی شیبہ نے امام پر جھوٹا الزام لگایا ہے، مثلاً ابن ابی شیبہ نے لکھ دیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عشاء کا وقت بس آدھی رات تک رہتا ہے[1] حالانکہ یہ بقول آپ کے ''صریح اتہام'' ہے، امام صاحب کے نزدیک صبح صادق تک عشاء کا وقت ہے۔[2] اسی طرح ابن ابی شیبہ نے لکھ دیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدقہ کھانا موالی بنی ہاشم کو درست ہے۔[3] حالانکہ ایسا نہیں ہے۔[4] اس کی اور بہت سی مثالیں ہیں جو بخوف تطویل نظر انداز کی جاتی ہیں۔

مولوی صاحب نے بعض صحیح باتوں کو بھی بہتان میں داخل کر دیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ کا یہ لکھنا کہ امام شافعی کے یہاں شطرنج کھیلنا مباح ہے، مگر مولوی صاحب اپنی نادانی کی وجہ سے اس کو بہتان کہتے ہیں، ان کو شافعیوں کے مذہب کی خبر نہیں ہے۔ علامہ ابن حجر مکی شافعی زواجر میں لکھتے ہیں:

''فمتی کان المعتمد علی الفکر والحساب فلا وجہ الا الحل کالشطرنج''[5]

اس سلسلہ میں سنن نسائی کے ایک حاشیہ پر بھی بڑی برہمی کا اظہار کیا ہے حالانکہ برہمی کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ حاشیہ میں تو خود آپ کے ترجمہ کے

---

[1] کتاب الرد ص۳۰ اور اپنا ترجمہ ص۲۹ [2] شرح معانی الآثار: ۱/۹۴، ۹۵
[3] کتاب الرد ص۱۳۸ اور ترجمہ ص۳۵ [4] طحاوی: ۱/۳۰۱ [5] زواجر: ۲/۱۶۸

بموجب ان وہابیوں کو خارجی کہا گیا ہے، جو ہمارے مردوں کا قتل اور عورتوں کو قید کرنا مباح جانتے ہیں، لہٰذا اگر آپ ایسے نہیں ہیں تو آپ کو برا کیوں لگتا ہے، اور اگر آج کوئی غیر مقلد ایسا نہیں ہے، تو کیا معلوم کہ جس زمانہ میں وہ حاشیہ لکھا گیا تھا اس وقت بھی کوئی وہابی اس خیال کا نہ تھا جب تک اس کو ثابت نہ کیجئے اس حاشیہ کو بہتان نہیں کہہ سکتے، کیا محمد بن عبدالوہاب نجدی کا مسلمانوں سے لڑنا اور کشت وخون کا بازار گرم کرنا آپ کو معلوم نہیں ہے، لہٰذا اس زمانہ میں ہندوستان میں بھی کوئی وہابی اس طرح کا ہو تو کیا بعید ہے۔

مسلک اہل حدیث

ان سب قصوں کے بعد مولوی صاحب نے مسلک اہلحدیث کا بیان شروع کرتے ہوئے "علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین" کے معنی بتائے ہیں کہ میری سنت اور خلفائے راشدین کی روش اختیار کرنا (صفحہ۱۶) اور آگے وہ روش یہ بتائی ہے کہ خلفائے راشدین اختلاف کے وقت حدیث پر عمل کرتے تھے، مقصد مولوی صاحب کا یہ ہے کہ سنت صرف رسول خدا ﷺ کی ہے اور وہی تنہا قابل پیروی ہے، خلفاء کی سنت سنت نہیں نہ خلفاء کی سنت کی پیروی کا اس حدیث میں حکم ہے، اس میں تو بس عمل بالحدیث کا حکم ہے جو خلفاء کی روش ہے۔

ہم کو اس جگہ مولوی صاحب سے گزارش کرنا ہے کہ آپ اس حدیث کے یہ معنی بیان کر کے دنیا کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ کے ہزار ہا صحابہ کرام میں سے صرف چار حضرات رضی اللہ عنہم عمل بالحدیث کرتے تھے، باقی کوئی دوسرا صحابی عامل بالحدیث نہیں تھا، اور یہ بھی باور کرا رہے ہیں کہ آنحضرت ﷺ باقی صحابہ کو (العیاذ باللہ) ایسا ہی سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ صرف چار حضرات (خلفائے راشدین) کی روش اختیار کرنے کو کہتے ہیں، دوسرے کسی صحابی کی نہیں، عیاذاً باللہ۔ مولوی صاحب کو صحابہ کرام کی نسبت ایسی بدگمانی پھیلانے سے توبہ کرنی چاہئے،

ورنہ بتانا چاہئے کہ چار ہی حضرات کی تخصیص کیوں کی گئی۔

اس کے بعد ہم کو ان سے یہ گزارش کرنا ہے کہ اگر بالفرض "سنة الخلفاء" سے ان کی روش ہی مراد ہو تو اس روش کی تخصیص عمل بالحدیث کے ساتھ آپ نے کس دلیل سے فرمائی ہے۔ اگر کہئے کہ خلفاء کے سیر وسوانح حیات سے ان کی یہی روش ثابت ہوتی ہے، تو گزارش ہے کہ سیر وسوانح سے خلفاء کی روش صرف وہی نہیں ثابت ہوتی، بلکہ کچھ اور بھی، مثلاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کلالہ کی نسبت محض اپنی رائے سے فرمایا کہ "اراه ما خلا الوالد، والولد" اور مثلاً حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے شریح کو ہدایت کی کہ جس مسئلہ میں آیت یا حدیث نہ ملے تو نیکوکاروں نے جو فیصلہ کیا ہے اس پر تم بھی فیصلہ دو، جب یہ بھی نہ ملے تو خود اجتہاد کرو، نیز یہ بھی ہدایت فرمائی کہ ایک معاملہ کو دوسرے پر قیاس کرو[1] اور مثلاً حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس بات کو رد کرنے کی جرأت نہیں کرتے تھے جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمائی ہو، چنانچہ کلالہ کے باب میں انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پیروی کی[2] نیز ان کی روش تھی کہ کتاب وسنت میں مسئلہ نہ ملتا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا اس بات کوئی فیصلہ مل جاتا تو اسی پر کاربند ہو جاتے[3] اور مثلاً حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے محض اپنی رائے سے مرض الموت کی مطلقہ کو وارث قرار دیا[4] اور مثلاً حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے محض اپنی رائے سے ام ولد کی بیع ممنوع قرار دی۔[5]

ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ خلفائے راشدین کی یہ روش بھی تھی کہ جن مسائل میں کوئی آیت یا حدیث نہیں ہوتی تھی ان میں اپنی رائے سے فتویٰ اور فیصلے دیتے تھے، نیز ان کی روش یہ بھی تھی کہ وہ ایک معاملہ کو دوسرے پر قیاس فرماتے تھے۔[6]

---

[1] دیکھو حافظ ابن القیم کی اعلام الموقعین: ۱/۲۹، ۳۰ [2] اعلام: ص ۷۳

[3] اعلام: ۱/۲۲ [4] اعلام: ۱/۷۶ [5] اعلام: ۱/۷۶

[6] مزید تفصیل کے لئے اعلام الموقعین از: ۱/۲۸ تا ۸۰ کا مطالعہ کیا جائے۔

پھر خلفائے راشدین کی یہ روش بھی تھی کہ ایک خلیفہ آنحضرت ﷺ کے طرز عمل کے ساتھ ساتھ اپنے پیشرو خلیفہ کے طرز عمل کو بھی باوجودیکہ وہ آنحضرت ﷺ کے طرز عمل سے مختلف ہوتا تھا قابل عمل و پیروی قرار دیتا تھا، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول:

”ان استخلف فقد استخلف من هو خير منى يعنى ابابكر وان اتركخم فقد ترككم من هو خير منى رسول الله صلى الله عليه وسلم“

ترجمہ: ”یعنی اگر میں کسی کو خلیفہ بنا جاؤں تو یہ بھی مجھ سے بہتر شخص یعنی ابوبکر نے کیا ہے اور نہ بنا جاؤں تو یہ بھی مجھ سے بہتر ہستی نے یعنی رسول اللہ ﷺ نے کیا ہے۔“

سے ظاہر ہے، علامہ نووی فرماتے ہیں کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ خلیفہ بنانا (طرز عمل صدیقی) اور نہ بنانا (طرز عمل نبوی) دونوں جائز ہیں۔[1]

جماعت اہل حدیث کی روش بقول مولوی ابوالقاسم صاحب یہ ہے کہ:

”ہم حدیث نبوی کے مقابلہ میں کسی بڑی سے بڑی ہستی کے قول ورائے کو پرپشہ کے برابر بھی وقعت نہیں دیتے۔“[2]

مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد طرز عمل نبوی کو اختیار کرنے کے باوجود طرز عمل صدیقی کو اتنی وقعت دیتے تھے کہ اس کو قابل پیروی سمجھتے تھے، لہٰذا آپ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روش چھوڑ کر حدیث ”عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين“ کے بھی تارک ہو گئے۔

نیز خود آپ کے اقرار کے بموجب خلفائے راشدین کی یہ روش بھی تھی کہ وہ سابق خلیفہ کے طرز عمل کو بھی سنت قرار دیتے تھے، چنانچہ آپ نے خود لکھا ہے کہ

---

[1] نووی شرح مسلم: ۱۲۹/۲ [2] خطبہ صدارت ص ۳۰

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی حد خمر (اسی کوڑے) کو بھی باوجودیکہ وہ عہد نبوی کی حد سے مختلف ہے، سنت کہا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد نے بھی اس پر سکوت فرما کر اپنی رضا کا اظہار کیا[1] مگر آپ لوگ سنت تو درکنار اس کو پر پشہ کے برابر بھی نہیں مانتے (العیاذ باللہ)۔

اس کے بعد ہم کو گزارش کرنا ہے کہ جب ہر معاملہ میں خلفائے راشدین کی روش اور ان کا طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کو تمام اقوال و افعال پر مقدم کرنا تھا تو ضروری ہے کہ ان کی روش اور سنت نبوی میں تعارض نہ ہو، پھر کیا وجہ ہے کہ مسئلہ استخلاف میں آپ سنت نبویہ اور سنت خلیفہ راشد میں تعارض اور اختلاف مانتے ہیں[2]۔

نیز کیا وجہ ہے کہ مسئلہ طلاق ثلاث اور مسئلہ تمتع بالحج میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو فتوی اور حکم دیا اس کی نسبت آپ یہ نہیں کہتے کہ ان مسئلوں میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے قول و فعل کو مقدم کیا ہے، اگر کہیے کہ ہر معاملہ میں خلفائے راشدین کی یہ روش نہیں تھی، تو معاذ اللہ آپ خلفائے راشدین کی نسبت یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ کہیں کہیں وہ اپنے قول و فعل کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل پر مقدم کرتے تھے، توبہ توبہ غور کیجیے کہ خلفاء پر یہ کتنا بڑا حملہ ہے۔

نیز آپ کے اس قول پر لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو متضاد باتوں پر عمل کرنے کا حکم دیا، اس لئے کہ آپ نے اپنی سنت کو لازم بنانے کے ساتھ ساتھ خلفاء، کی روش کو بھی (جو بقول آپ کے سنت نبویہ کے کہیں کہیں خلاف بھی ہے) لازم بنانے کا حکم دیا آپ جو چاہیں کہیں لیکن ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس کو اس سے ارفع و اعلیٰ سمجھتے ہیں کہ آپ دو متضاد باتوں کا حکم دیں۔

اس کے بعد ہم کو یہ گزارش کرنا ہے کہ جب "علیکم بسنتی و سنة

---

[1] خطبۂ صدارت ص ۱۸ [2] دیکھو خطبہ صدارت ص ۱۸

الخلفاء الراشدين" میں کوئی قید یا تخصیص نہیں ہے تو آپ کو اپنی طرف سے کوئی قید یا تخصیص پیدا کرنے کا کیا حق ہے؟ اور کیا ایسا کرنا اپنی رائے کو قول نبوی پر مقدم کرنا نہیں ہے؟ پھر کیا وجہ ہے کہ آپ نے اس حدیث کا صریح معارضہ ومقابلہ کرتے ہوئے (صفحہ ۱۹) میں لکھا ہے کہ:

"جو کام خلفائے راشدین نے سیاسۃً یا کسی وقتی ضرورت کے باعث کیا یا کرایا تھا وہ ہمارے لیے واجب الاتباع نہیں ہے۔"

ناظرین مولوی ابوالقاسم صاحب کی اس جرأت کو دیکھیں کہ آنحضرت ﷺ تو بلا کسی قید اور بغیر کسی استثناء کے خلفائے راشدین کی سنت کو واجب الاتباع فرماتے ہیں، اور مولوی صاحب یہ کہتے ہیں کہ نہیں سیاسی امور اور وقتی ضرورت کے کام اس سے مستثنیٰ ہیں، وہ واجب الاتباع نہیں ہیں، العیاذ باللہ، یہ ہے مولوی صاحب کا عمل بالحدیث اور تمسک بالسنۃ۔

پھر ہم مولوی صاحب سے یہ بھی پوچھیں گے کہ خلفائے راشدین نے جو کام "سیاسۃً یا وقتی ضرورت کے باعث کیے یا کرائے" وہ کیوں واجب الاتباع نہیں ہیں؟ کیا وہ آنحضرت ﷺ کے قول وفعل کے خلاف ہیں؟ اور خلاف ہیں تو عمل بالحدیث ان کی روش نہیں ہوئی، اور قول وفعل نبوی کو سب سے مقدم کرنا ان کا طریقہ نہیں ہوا۔ اور اگر خلاف نہیں ہیں تو ضرور واجب الاتباع ہیں۔

اپنی ان گزارشوں کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جماعت اہلحدیث کے مسلم امام، اور اس کے خیال میں اس جماعت کے روح رواں حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق بھی پیش کردیں، جو انہوں نے حدیث مذکور کی شرح میں لکھی ہے۔

حافظ موصوف اعلام الموقعین (صفحہ ۲۲۶) میں فرماتے ہیں:

"فقرن سنة خلفائه بسنته وامر باتباعها كما امر باتباع سنته وابلغ في الامر بها حتى امر بان يعض عليها

بالنواجذ وھذا یتناول ما افتوا به وسنوه للامة وان لم یتقدم من نبیھم فیه شی والا کان ذلك سنته"

ترجمہ: ''یعنی رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے خلفاء کی سنت کو اپنی سنت کے ساتھ ذکر کیا، اور اس کی اتباع کا بھی اسی طرح حکم دیا جس طرح اپنی سنت کے اتباع کا، اور اس میں یہاں تک مبالغہ کیا کہ اس کو دانت سے پکڑنے کا حکم دیا اور سنت خلفاء شامل ہے ان فتووں کو اور اس چیز کو جو انہوں نے امت کے لئے رائج کی اگرچہ اس کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلے سے کوئی حکم نہ ہو ورنہ وہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہو جائے گی۔''

قیاس واجماع

''ہم قیاس واجتہاد کے منکر نہیں ہیں......ہم کہتے ہیں کہ احادیث نبویہ کو مقیس علیہا بنانا چاہئے......اس اصل کو لوگوں نے یکسر چھوڑ دیا ہے۔'' (صفحہ ۲۱)

معلوم نہیں مولوی صاحب کو ایسی غلط باتیں لکھنے کی کس طرح جرأت ہوتی ہے، احناف یا مقلدین نے اس اصل کو کہاں چھوڑا؟ اور انہوں نے کب کہا کہ احادیث نبویہ کو مقیس علیہا نہ بنانا چاہئے، احناف کے اصول کی کتابوں میں تو تصریح ہے کہ قیاس وہی معتبر ہے جو کتاب وسنت و اجماع سے مستنبط ہو۔ ''ھو القیاس المستنبط من ھذہ الاصول الثلاثة.''[1]

باقی رہا حمل النظیر علی النظیر تو یہ احادیث کو مقیس علیہا بنانے کے نہ منافی ہے نہ قابل انکار، امام مزنی شاگرد امام شافعی رحمہ اللہ کا ارشاد ہے:

''الفقھاء من عصر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم الی یومنا وھلم جرا استعملوا المقاییس فی الفقه فی جمیع

[1] نور الانوار: ص ٤

الاحکام فی امر دینھم (قال) واجمعوا ان نظیر الحق حق ونظیر الباطل باطل"[1]

ترجمہ: "یعنی آنحضرت ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک کے فقہاء نے برابر دین کے تمام احکام میں قیاس سے کام لیا...... اور ان کا اجماع واتفاق ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہوتی ہے۔"

مولوی صاحب غور کریں کہ جو کا جو کے عوض کم وبیش لینا دینا حدیث کی رو سے ناجائز ہے، اب کوئی جوار کو بھی اس پر قیاس کرے تو کیا یہ حمل النظیر نہیں ہے؟ اگر ہے اور بے شک ہے تو دیکھئے کہ حمل النظیر علی النظیر حدیث کو مقیس علیہ بنانے کے منافی کہاں ہوا؟

آپ نے یہاں حضرت شاہ ولی اللہ کا حوالہ تو دے دیا لیکن اگر آپ نے شاہ صاحب کا کلام اس مبحث میں سمجھ کر پڑھا ہوتا تو حمل النظیر علی النظیر کی جو مثالیں آپ نے ذکر کی ہیں ان کو ہرگز ذکر نہ کرتے۔

شاہ صاحب نے اس بحث میں تھوڑا ہی پہلے تصریح فرمائی ہے کہ مذہب حنفی کی بنیاد ان مناظرانہ استدلالوں پر نہیں ہے جو ہدایہ وغیرہ میں تشحیذ اذہان (ذہن تیز کرنے) کے لئے مذکور ہیں[2] لیکن آپ نے شاہ صاحب کے اس ارشاد کی کوئی پرواہ نہ کرتے ہوئے انہیں استدلالوں کو بنیاد مان کر مسائل پر اعتراض شروع کر دیا، پھر لطف یہ کہ مخالفت کے جوش میں سچ بولنے کی بھی کوشش نہیں کی بلکہ اپنی طرف سے ایک مسئلہ بنا کے حنفیہ کے سر آپ نے منڈھ دیا، چنانچہ آپ لکھتے ہیں:

"ایک شخص نے عورت کو زنا کے لئے بعقد اجارہ رکھا اس کے بعد عورت نے وہ اجرت لے لی، گو یہ اجارہ فاسد ہے اور اجرت کا سبب بھی فعل حرام ہے لیکن قاعدہ بن چکا ہے "اجر المثل طیب ......" اس لئے

[1] اعلام الموقعین: ۷۴/۱ [2] حجۃ اللہ مطبوعہ مصر ص ۱۲۸

عورت کو وہ اجرت حلال ہے۔ (صفحہ ۱۲)

ناظرین کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سراسر بہتان و افتراء ہے، جو عورت زنا کے لئے بعقد اجارہ رکھی گئی اور اس نے زنا کی جو اجرت لی، اس زنا کو ہمارے تمام فقہاء حرام لکھتے ہیں، علامہ عینی حنفی شرح بخاری میں لکھتے ہیں، "لا تحل لانه ثمن عن محرم وقد حرم الله الزنا وهذا مجمع على تحريمه لا خلاف بين المسلمين" یعنی (زانیہ کی اجرت اور حرام وطی کا معاوضہ حلال نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حرام چیز کا عوض ہے، اللہ سبحانہ نے زنا کو حرام کیا ہے، اس اجرت کی حرمت پر اجماع ہے۔ اس میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے)۔[1] اور علامہ انور کشمیری کی تقریر ترمذی میں اجرت زانیہ کی نسبت ہے کہ "حرام عند الكل" یعنی سب کے نزدیک حرام ہے۔[2]

الحاصل مولوی ابوالقاسم صاحب کا یہ سمجھنا کہ:

"احناف نے اجر المثل طیب کی بنا پر اجرت زانیہ کو حلال کہا۔ حالانکہ حدیث "مهر البغي خبيث" کی رو سے وہ حرام ہے۔"

سراسر فریب ہے۔ بالکل غلط ہے، احناف نے بھی حرام ہی کہا ہے۔ اور اسی حدیث کی بنا پر کہا ہے، چنانچہ مذکورہ بالا دونوں کتابوں میں اسی حدیث کے ماتحت اجرت زنا کو حرام لکھا ہے، اور بدائع میں ہے:

"ولا تجوز اجارة الاماء للزنا لانها اجارة على المعصية (الى قوله) روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن مهر البغي وهو اجر الزانية على الزنا."[3]

یعنی زنا کے لئے لونڈیوں کا اجارہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ گناہ پر اجارہ ہے ...... آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ مہر البغی سے منع فرمایا ہے۔ اور مہر البغی نام ہے

---

[1] شرح بخاری: ۶۱۱/۵　[2] تقریر ترمذی: ص ۴۰۲　[3] بدائع: ۱۹۰/۴

زانیہ کی اجرت کا، کیا بدائع کی اس تصریح کے بعد بھی کسی کا کوئی فریب چل سکتا ہے؟
یہی وجہ ہے کہ مولی عبدالرحمٰن صاحب اہلحدیث مبارک پوری کو اعتراف کرنا پڑا کہ "ھو مجمع علی تحریمہ" [1] یعنی اجرت زنا کی حرمت پر اجماع ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مولوی ابوالقاسم صاحب نے اس مسئلہ کے لئے شامی کا حوالہ بھی دے دیا ہے مگر یہ شامی پر صریح افتراء ہے۔ اس لئے کہ شامی میں 'زنا کے لئے بعقد اجارہ رکھنے' کا قطعاً ذکر نہیں ہے۔

اہلحدیث اپنے گھر کی خبر لیں

ہاں حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری اہلحدیث نے بے شک یہ لکھا ہے کہ "رنڈی نے زنا سے مال کمایا اور اس کے بعد اس نے توبہ کر لی تو وہ مال اس کے اور تمام مسلمانوں کے لئے حلال اور پاک ہو جاتا ہے۔" [2]

❷ مولوی ابوالقاسم صاحب نے دوسرا مسئلہ یہ لکھا ہے کہ:

"اگر کسی مسافر امام نے قصر نماز نہیں کی بلکہ پوری پڑھائی تو مقیم مقتدیوں کی نماز نہیں ہوئی، اس لئے کہ مسافر پچھلی دونوں رکعتوں میں متنفل تھا۔" (صفحہ ۱۲، ۲۲)

مولوی صاحب نے یہاں تک صحیح لکھا ہے، لیکن اس کی وجہ جو لکھی ہے "قوی کی بنا ضعیف پر نہیں ہو سکتی" (صفحہ ۲۱) وہ ان کی طبعزاد وجہ ہے، اس لئے کہ انہوں نے ہماری کسی فقہی کتاب کا حوالہ نہیں دیا۔

اور اگر بالفرض وہ کوئی حوالہ دیتے بھی، تو شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرما چکے ہیں کہ مسائل مذہب حنفی کی بنیاد ان مناظرانہ استدلالوں پر نہیں ہے جو ہدایہ وغیرہ میں مذکور ہیں۔

---

[1] شرح ترمذی

[2] دیکھو فتویٰ حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری مورخہ ۲۳ ربیع الآخر ۱۳۲۹ھ بحوالہ قطع الوتین ۱

درحقیقت مسئلہ مذکورہ میں مقتدیوں کی نماز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی، اور یہ بات خود اس حدیث سے ثابت ہے، جس کو مولوی ابوالقاسم صاحب نے نقل کیا ہے، مگر حسب عادت انہوں نے ادھوری حدیث نقل کی ہے۔

پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ عشا کی نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کر کے پھر اپنے محلّہ میں جا کر نماز عشاء میں امامت کرتے، اور خوب لمبی نماز پڑھتے، جب دربار رسالت میں اس کی شکایت ہوئی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ہدایت کی۔ "اما ان تصلی معی واما ان تخفف علی قومك" (یعنی یا تو ہمارے ساتھ نماز پڑھو، یا اپنی قوم کے ساتھ پڑھو، تو ہلکی پڑھو) مولوی ابوالقاسم صاحب کے اقرار کے بموجب "امام الحدیث" حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ مفترض کو متنفل کی اقتداء جائز نہیں ہے، "لانه یدل علی انه اذا صلی معه امتنعت امامته" (اس لئے حدیث دلالت کرتی ہے کہ جب معاذ رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ لیں گے تو پھر وہ امامت نہیں کر سکتے[1]

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مفترض کو متنفل کی اقتداء جائز نہیں تو چونکہ مسئلہ مذکورہ میں مسافر پچھلی دو رکعتوں میں متنفل تھا اور مقتدی مفترض اس لئے حدیث معاذ کی رو سے اس کی نماز نہیں ہوئی۔

مولوی ابوالقاسم صاحب نے اولاً تو پوری حدیث نہیں لکھی، پھر جتنی لکھی اس میں بھی اپنی طرف سے کچھ بڑھا کر یہ سمجھا دیا کہ احناف نے اس حدیث کے خلاف ایک قاعدہ بنا کر یہ مسئلہ نکال لیا، حالانکہ معاملہ بالکل برعکس ہے، احناف نے اہل حدیث کے مسلّم امام کی تصریح کے مطابق اسی حدیث سے یہ مسئلہ نکالا ہے۔

---

[1] شامی: ۱/۴۰۷

مولوی ابوالقاسم صاحب نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی نسبت یہ جولکھا ہے کہ ''وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے فرض عشاء پڑھ کر جاتے'' یہ ان کی طبعزاد بات ہے، حافظ ابن تیمیہ نے اسی حدیث سے استنباط کر کے لکھا ہے ''فعلم ان الذی کان یصلیه مع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم نفل'' (یعنی پس معلوم ہوا کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے جونماز پڑھتے تھے وہ نفل تھی) اور یہ بات ایک دوسرے اہلحدیث امام (حسب اقرار مولوی ابوالقاسم صاحب دیکھو صفحہ ۱۱) علامہ قرطبی نے بھی لکھی ہے۔[1]

۳ تیسری مثال مولوی ابوالقاسم صاحب نے یہ لکھی ہے کہ۔

''کسی نے صبح کی نماز ایسے وقت پڑھی کہ ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا، اب وہ دوسری رکعت پڑھے گا تو نماز نہیں ہوگی۔'' (صفحہ ۲۲)

یہ مسئلہ بھی صحیح ہے، لیکن اس کی وجہ جو بتائی ہے، غلط ہے۔ ہمارے فقہاء نے ہرگز اس کی وجہ یہ نہیں لکھی ہے کہ ''ناقص کا الحاق کامل کے ساتھ نہیں ہوسکتا'' بلکہ یہ وجہ لکھی ہے کہ جو چیز کامل واجب ہوگی وہ ناقص سے ادا نہ ہوگی، پھر یہ وجہ بھی حسب ارشاد شاہ ولی اللہ تشحیذ ذہن کے لئے ہے، مسئلہ کی اصل بنیاد اس پر نہیں ہے، بلکہ اس مسئلہ کی بنیاد بھی احادیث پر ہے، توضیح اس کی یہ ہے کہ مولوی ابوالقاسم صاحب نے جو حدیث ذکر کی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب نکلنے کی حالت میں نماز ہو جاتی ہے، لیکن دوسری بکثرت احادیث میں طلوع آفتاب کی حالت میں نماز پڑھنے کو منع فرمایا گیا ہے، اس لئے اب دو ہی راہیں تھیں، یا تو پہلی حدیث کو ترجیح دی جاتی یا دوسری حدیث کو، چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے پہلی کو اپنے فہم و اجتہاد کی بنا پر راجح قرار دیا، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے دوسری کو اپنے فہم و اجتہاد کی بنا پر ترجیح دے کر انہیں دوسری حدیثوں کی بنا پر صورت مذکورہ میں نماز کو فاسد کہا۔ بہر حال امام شافعی

---

[1] شامی: ۱/۴۰۷

رحمۃ اللہ علیہ کی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس مسئلہ میں اپنے قول کی بنیاد حدیثوں ہی پر رکھی ہے۔[1]

اجماع صحابہ کے علاوہ ہر اجماع سے انکار

قیاس کے بعد مولوی صاحب نے اجماع کی نسبت جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ خود ان کے لفظوں میں یہ ہے کہ ''دراصل اجماع جو معتبر ہے وہ صحابہ کرام کا اجماع ہے'' (صفحہ ۴۴) ناظرین ان الفاظ کو خوب اچھی طرح یاد کر لیں، اور دیکھ لیں کہ اہلحدیث کے نزدیک تابعین یا تبع تابعین، یا دیگر مجتہدین کا اجماع بالکل معتبر نہیں ہے، وہ صحابہ کے اجماع کے سوا کسی اجماع کو نہیں مانتے۔

دفع ایراد

اخیر میں مولوی ابو القاسم صاحب کو خیال آیا کہ میں نے بہت پہلے سے اہلحدیث کا وجود ثابت کرنے کی جو عبارتیں پیش کی ہیں ان میں اکثر عبارتوں میں تو حدیثیں روایت کرنے والے مراد ہیں، لہٰذا اس کی نسبت بھی کوئی بات بنانی چاہیے، چنانچہ بہت غور وفکر کر کے یہ فرمایا۔

> ''کتاب اصول الدین کی عبارت میں اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ و امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے حال میں جو عبارتیں سنائیں ہیں، ان میں صاف مذہب اہل الحدیث کا لفظ موجود ہے۔''

مولوی صاحب کا مطلب یہ ہے کہ اہل حدیث سے صرف حدیث روایت کرنے والے ہی نہیں مراد ہوتے، بلکہ اہل حدیث ایک مذہب بھی تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ بہر حال مولوی صاحب اس سے انکار نہیں کر سکے کہ اہلحدیث سے حدیث روایت کرنے والے مراد ہوتے ہیں، لہٰذا اس کو انہوں نے تسلیم کر لیا۔ اب رہا ان کا

---

[1] تفصیل کے لئے شرح معانی الآثار: ۲۳۲/۱ تا ۲۳٤ دیکھئے۔

یہ کہنا کہ اہلحدیث ایک مذہب بھی تھا۔ اور دلیل میں اصول الدین کا نام لینا۔ تو جہاں اصول الدین کی عبارت پر ہم نے بحث کی ہے، وہیں ثابت کر دیا ہے کہ اس عبارت سے مولوی صاحب کا مدعا ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔

اب رہیں وہ عبارتیں جو امام شافعی و امام احمد کے حال میں ہیں، تو ان کی نسبت گزارش ہے کہ جب ان حضرات کا مذہب اہلحدیث تھا تو ان کے مذہب پر چلنے والے اور ان کے مذہب کے ماننے والے کل اہلحدیث ہوئے، پھر آپ ان کو اہلحدیث سے خارج کیوں قرار دیتے ہیں؟ نیز جب ان حضرات کا مذہب اہلحدیث تھا تو آپ نے ان سے الگ ایک مذہب کیوں قائم کیا؟ ان دونوں حضرات کے مذہب سے ایک الگ مذہب قائم کرنے کا تو وہی مطلب ہو سکتا ہے کہ یا تو ان حضرات کا مذہب اہلحدیث نہ تھا، یا پھر آپ کا مذہب اہلحدیث نہیں ہے۔

اس کے بعد آپ نے قاضی عیاض کی عبارت نقل کی ہے، لیکن وہ بھی آپ کے لئے مفید ہونے کے بجائے مضر ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ امام احمد نے جو فرقہ ناجیہ وغیرہ کہا ہے، اس سے امام احمد کی مراد یہ ہے کہ اہل سنت و جماعت کا فرقہ ناجی فرقہ ہے، یعنی امام احمد نے اہلحدیث بول کر سنت مراد لیا ہے۔ پس آپ نے (صفحہ ۷، ۸) میں جو عبارتیں نقل کی ہیں، اور یہ باور کرایا ہے کہ ان عبارتوں میں اہلحدیث سے صرف آپ لوگ مراد ہیں غلط ہو گیا۔ صحیح یہ ہے کہ تمام اہلسنّت مراد ہیں۔

آپ فرمائیں گے کہ قاضی عیاض نے "اهل السنة والجماعة" کے بعد "ومن یعتقد مذهب اهل الحدیث" بھی لکھا ہے تو میں عرض کروں گا کہ آپ اس کو عطف مغائر علی المغائر مانتے ہیں تو صاف اعلان کیجئے کہ مذہب اہلحدیث اور اس کا معتقد اہل سنت سے خارج ہے، اور اگر آپ یہ اعلان نہیں کرتے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عطف تفسیری ہے، اور معطوف و معطوف علیہ دونوں سے ایک

ہی گروہ مراد ہے، اور وہ تمام اہلسنّت کا گروہ ہے۔

اس کے بعد آپ فرماتے ہیں کہ "حافظ نووی شافعی ...... اپنی شرح مسلم میں متعدد جگہ پانچ مذہبوں کا ذکر بالمقابل کرتے ہیں کہ ہمارے شافعی مذہب میں یوں ہے، اور مالکی مذہب میں یوں ہے، مذہب حنفیہ یہ ہے اور حنبلی یہ، پھر سب سے الگ اہلحدیث کا مذہب لکھتے ہیں۔[1]

حیرت ہے کہ مولوی ابوالقاسم صاحب منقولہ بالا اپنی عبارت کے متصل ہی یہ لکھتے ہیں کہ:

"ہمیشہ سے اہلحدیث اسی شخص کو کہا گیا ہے جو قرأۃ خلف الامام اور رفع الیدین عندالرکوع کرتا ہے۔" (صفحہ ۲۴، ۲۵)

اور ظاہر ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے مقلدین، اسی طرح امام احمد اور ان کے مقلدین اہلحدیث[2] حضرات کے خیال میں قرأۃ خلف الامام اور رفع الیدین عند الرکوع کرتے تھے، لہٰذا وہ بھی اہلحدیث ہوئے پھر مولوی صاحب کو بتانا چاہئے کہ حافظ نووی نے ان دونوں کے بالمقابل اہلحدیث کا ذکر کیوں کیا؟ بلکہ حافظ نووی نے تو شرح مسلم کے مذکورہ صفحات میں خود امام احمد، امام شافعی، امام ثوری اور امام مالک وغیرہ ہم کے بالمقابل اہلحدیث کا ذکر کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام حضرات اہلحدیث نہ تھے، پس مولوی ابوالقاسم صاحب نے خطبہ صدارت (صفحہ ۶، ۷) میں جو ان حضرات کو اہلحدیث ثابت کیا ہے لامحالہ غلط ہے۔

دفع ایراد کے بجائے تقویت ایراد

مولوی صاحب اگر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے دفع ایراد کے

---

[1] دیکھو ج اول ص ۲۰۷ اور ج ثانی ص ۳۲

[2] مولوی محمد علی صاحب مئوی کا رسالہ القول الجلی بکل زین اور مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری کا رسالہ تحقیق الکلام حصہ اول پڑھے ۱۲

بجائے ایراد کو اور قوی کر دیا اس لئے کہ:

اولاً انہوں نے اس سے انکار نہیں کیا کہ اہل الحدیث سے حدیثیں روایت کرنے والے مراد ہوتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ حدیثوں کی روایت کرنے والوں کو اہل الحدیث کہا جاتا ہے۔

ثانیاً انہوں نے اپنے استدلال میں قاضی عیاض کی عبارت نقل کر کے ثابت کر دیا کہ اہل الحدیث بول کر اہل سنت و جماعت بھی مراد لیا جاتا ہے۔

ثالثاً انہوں نے یہ کہہ کر ''ہمیشہ سے اہل حدیث اسی شخص کو کہا گیا ہے جو قرأۃ فاتحہ خلف الامام اور رفع الیدین عند الرکوع کرتا ہے'' ثابت کر دیا کہ کم از کم ہر شافعی کو اہلحدیث کہا جا سکتا ہے، لہٰذا ان کا فرض ہے کہ اہلحدیث کا وجود ثابت کرنے کے لئے انہوں نے جو عبارتیں پیش کی ہیں، دلائل سے ثابت کریں، کہ ان عبارتوں میں لفظ اہل الحدیث سے یہ تینوں معنی مراد نہیں ہیں۔

اہلحدیث کس کو کہتے ہیں

اصل یہ ہے کہ آج اہلحدیث اس کو کہتے ہیں جو عامی (غیر مجتہد) ہونے کے باوجود کسی امام کی تقلید و اتباع کا قائل نہ ہو، ہمارا دعویٰ ہے کہ اہلحدیث کی یہ اصطلاح بالکل حادث و بدعت ہے، اس معنی میں کبھی کسی کو اہلحدیث نہیں کہا گیا، اور ایسے اہلحدیث کا وجود بجز اس دور متاخر کے اور کبھی نہ تھا۔

مولوی ابوالقاسم صاحب نے زمانہ قدیم میں جن لوگوں کا اہلحدیث ہونا دکھایا ہے، وہ یا تو اہلحدیث بمعنی راوی و خادم تھے، یا اہلحدیث بمعنی شافعی المذہب و مالکی المذہب تھے، یا اہلحدیث بمعنی اہلسنّت و جماعت تھے، لفظ اہل حدیث کا ان تینوں معنوں میں بولا جانا، ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں، بلکہ خود مولوی ابوالقاسم صاحب کے بیانات سے بھی یہ ثابت ہے، لہٰذا اب تک انہوں نے جو محنت کی ہے وہ تو سب

اکارت گئی، اب کوشش کر کے متقدمین کی کتابوں سے کوئی ایسی عبارت پیش کریں جس میں ''عامی غیر مقلد'' کو اہلحدیث کہا گیا ہو۔ ''وهذا آخر الكلام والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله النبى الامين وآله وصحبه واتباعه الى يوم الدين.''

ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی
۹ر ذی الحجہ ۱۳۶۲ھ

تتمہ

اس ناچیز کی تقریر سے ایک دن پہلے امام اہل سنت حضرت مولانا الحاج محمد عبدالشکور صاحب مدظلہ کی تقریر ہوئی تھی، جو اگرچہ ممدوح کی ناسازی طبیعت کی وجہ سے مختصر تھی، مگر اس کا مفید و موثر ہونا اسی سے ظاہر ہے کہ غیر مقلدین صاحبان کو سب سے زیادہ شکایت اسی تقریر کی ہے۔ چونکہ پے در پے یہ سننے میں آیا ہے کہ اس تقریر کے غلط حوالے دیئے جارہے ہیں، اور غیر مقلدین صاحبان غلط مضامین کو اس تقریر کی طرف منسوب کر رہے ہیں، اس لئے بعض احباب کی خواہش ہوئی کہ اس تقریر کا خلاصہ بھی قلمبند کر کے تنقیدی تبصرہ کا تتمہ قرار دیا جائے، وباللہ التوفیق۔

واضح ہو کہ ممدوح کی تقریر میں حسب ذیل پانچ مضامین تھے۔

❶ تقریر کا آغاز اس آیت کریمہ سے تھا:

﴿الذین ان مکنهم فی الارض اقاموا الصلوة واتوا الزکوة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنکر ولله عاقبة الامور﴾

تَرجَمَہ: "یہ وہ لوگ ہیں کہ جب ہم ان کو زمین میں تمکنت عطا فرماویں گے تو یہ لوگ نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کریں گے اور اللہ کو تمام کاموں کا انجام معلوم ہے، یا تمام کاموں کا انجام اللہ کے اختیار میں ہے۔"

❷ اس آیہ کریمہ کی تلاوت کے بعد آپ نے کہا کہ اس وقت میری تقریر کا موضوع فضائل صحابہ اور نماز کی اہمیت کا بیان ہے، اگرچہ کہ اس جلسہ کا موضوع ان اعتراضات کا جواب دینا ہے جو غیر مقلدین صاحبان نے سادات حنفیہ پر کئے ہیں، مگر افسوس ہے کہ مجھے ان اعتراضات کا بالکل علم نہیں ہے، منتظمین احناف کانفرنس نے مجھے ان اعتراضات سے بالکل آگاہ نہیں کیا، حتیٰ کہ اہلحدیث کانفرس کا خطبہ

صدارت بھی مجھے نہیں بھیجا، لہٰذا میں اس موضوع پر کوئی مفصل تقریر کرنے سے معذور ہوں۔

③ آیۃ مذکورہ سے صحابہ کرام خصوصاً مہاجرین کے فضائل جس حسن وخوبی سے بیان فرمائے گئے، اس کا اندازہ سامعین ہی کر سکتے ہیں، خصوصیت کے ساتھ اس نفیس نکتہ پر روشنی ڈالی گئی کہ کیا وجہ ہے کہ قرآن مجید میں صحابہ کرام خصوصاً مہاجرین و انصار کے فضائل ومناقب بیان فرمانے کا اس قدر اہتمام کیا گیا کہ قرآن مجید کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نزول قرآن کا ایک بڑا مقصد یہ ہے کہ مہاجرین وانصار کے تقدس وطہارت اوران کی رفعت ومنزلت کا راسخ عقیدہ مسلمانوں کے دلوں میں قائم کیا جائے، اس نفیس نکتہ کو متعدد آیات قرآنیہ کی روشنی میں اس خوبی کے ساتھ بیان فرمایا گیا کہ لوگوں کے دل بے اختیار کہہ رہے تھے "للّٰہ درکم وعلیہ اجر کم" نماز کے متعلق بھی قرآن مجید کی متعدد آیات کے حوالہ سے جو فوائد مہمہ بیان کئے گئے تھے وہ مسلمانوں کے لئے نعمت غیر مترقبہ تھے۔

④ آیۃ مذکورہ سے حضرات مہاجرین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی فضیلت بیان کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ اگر عصمت خاصۂ نبوت نہ ہوتا تو یقیناً اس آیۃ سے حضرات مہاجرین کا خصوصاً ان حضرات کا جو ان میں سے منصب خلافت پر فائز ہوئے اپنی خلافت کے زمانہ میں معصوم ہونا بخوبی ثابت ہوسکتا تھا اس کے بعد حضرت مولانا شیخ ولی اللہ محدث دہلوی کی بے نظیر کتاب ازالۃ الخفا کی چند عبارتیں بطور تائید کے آپ نے پڑھیں ازاں جملہ یہ عبارت تھی۔

"کہ باز مفہوم "اقاموا آتوا وامروا ونھوا" آنست کہ ہر چہ از ممکنین درایام تمکین ایشاں ازیں ابواب ظاہر شود ہمہ معتد بہ خواہد بود شرعاً"

نیز وہ عبارت بھی پڑھی جس میں حضرت مولانا شیخ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس چیز کو جو حضرات مہاجرین کے لئے آیات قرآنیہ سے ثابت ہو رہی ہے ظل عصمت سے تعبیر فرمایا ہے۔

⑤ اسی سلسلہ میں آپ نے بیس رکعت تراویح کا ذکر کیا اور فرمایا کہ ترک تقلید کا کھلا

ہوا نتیجہ یہ ہے کہ اس آیۃ قرآنیہ سے جو فضیلت حضرات مہاجرین کی ثابت ہوتی ہے، غیر مقلد صاحبان کو اس کا انکار کرنا پڑا۔ تراویح کی بیس رکعت کو غیر مقلد صاحبان بدعت کہتے ہیں حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت میں بیس رکعت تراویح کا اہتمام ہوا اور یہ اہتمام انہیں کے حکم سے ہوا یا کم از کم ان کے علم و واقفیت میں ہوا۔ ان کے علم و واقفیت کا غیر مقلد صاحبان کو بھی اقرار ہے۔ پس اگر یہ چیز بدعت تھی اور منکر تھی تو ناممکن تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اسی جماعت مہاجرین کے فرد اکمل تھے اپنے زمانۂ تمکین میں اس منکر سے نہی نہ فرماتے اور اس کو جاری رکھتے۔

اسی سلسلہ میں ضمناً تقلید کا سنت متوارثہ ہونا بیان فرمایا اور اس کے عظیم الشان فوائد و مصالح بیان کیے اور ترک تقلید کی مضرتوں پر بھی کچھ روشنی ڈالی۔ اور یہ بھی کہا کہ تقریباً بیس سال ہوئے دربھنگہ میں اسی آیۃ پر میری تقریر ہوئی تھی اور ضمناً تراویح کا تذکرہ بھی آگیا تھا، اگرچہ اس وقت شروع سے آخر تک روافض ہی کے مقابلہ میں تقریر تھی مگر کچھ غیر مقلد صاحبان شریک وعظ تھے جنہوں نے بالکل غلط اور بے بنیاد باتیں میری طرف منسوب کر کے اخبار اہلحدیث میں چھپوائیں جن کا جواب النجم میں دینا پڑا۔ ممکن ہے کہ اب کی مرتبہ بھی اس طرح غلط بیانیوں سے کام لیا جائے۔

تراویح کے متعلق جو کچھ اس مضمون بیان میں فرمایا گیا وہ بجائے خود ایک مہتم بالشان مقالہ تھا جس میں تراویح کے بیس رکعت کا سنت ہونا اور بیس رکعت کو بدعت کہنے والوں کا سنت سے ناواقف ہونا روز روشن کی طرح واضح کیا گیا تھا اور اس میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کی کتاب منہاج السنۃ کے حوالے بھی تھے کہ انہوں نے شیعوں کے امام اعظم شیخ حلی کے اس اعتراض کے جواب میں کہ تراویح بدعت ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس بدعت کے موجد ہیں، کس قدر نفیس تحقیق زیب رقم فرمائی ہے۔

یہ خلاصہ تھا حضرت ممدوح کی تقریر کا، ہماری تقریر میں ایک لفظ بھی سخت نہ تھا کوئی بات ایسی نہ تھی جس کو کوئی شخص قابل شکایت قرار دے سکے۔ آپ کی تقریر و تحریر دونوں کی یہ خصوصیت اس وقت ہندوستان میں مسلم الکل ہے فقط۔

عَلَيْكُم بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ

حدیث

رکعاتِ تراویح

جس میں پرزور دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ تمام عالم اسلام میں فاروق اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے زمانہ سے برابر بیس بیس سے زیادہ رکعتوں پر عمل در آمد رہا ہے، اور بیس والی مرفوع روایت کو یکسر ناقابلِ اعتبار کہنا، اور آٹھ کی روایتوں کی تصحیح اور ان پر اعتماد از روئے تحقیق اصولِ حدیث و مسلمات مخالفین کی روشنی میں قطعاً صحیح نہیں ہے

تالیفات

محدث جلیل، امیر الہند

حضرت مولانا ابو المآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی

رحمہ اللہ تعالیٰ

ناشر

زمزم پبلشرز

نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی اما بعد

ہندوستان کے فرقہ اہل حدیث نے رکعات تراویح کے باب میں تقریباً سو برس سے جو شور وغوغا مچا رکھا ہے، اس کا وجود پہلے کبھی نہیں تھا، تمام دنیائے اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں اور باہم کوئی رسالہ بازی یا اشتہار بازی نہیں ہوتی تھی، نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے لے کر اس غوغا سے پہلے تک دنیا کی کسی مسجد میں تراویح کی صرف آٹھ رکعتیں نہیں پڑھی جاتی تھیں یعنی تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے، ساڑھے بارہ سو برس کے بعد فرقہ اہل حدیث نے یہ جدید انکشاف کیا کہ اب تک جو مسلمان کرتے یا سمجھتے رہے ہیں، وہ صحیح نہیں ہے صحیح یہ ہے کہ صرف آٹھ رکعتیں سنت اور قابل عمل ہیں۔

ہم اپنی اس مختصر تحریر میں اہلِ حدیث کے اس جدید انکشاف کی حقیقت واضح کرنا چاہتے ہیں، ہم کو امید ہے کہ اگر ٹھنڈے دل سے ہمارے معروضات کو پڑھا جائے گا تو منکشف ہو جائے گا کہ اہل حدیث کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد اور ان کا یہ انکشاف سراسر غلط ہے۔

ساڑھے بارہ سو سال تک مسلمانوں کا کیا عمل رہا

سب سے پہلے میں اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں جو ساڑھے بارہ سو سال تک مسلمانوں کے عمل کے باب میں میں نے کہا ہے، سنئے! امام بیہقی نے سنن کبریٰ (جلد ۲ صفحہ ۴۹۶) میں سائب بن یزید رضی اللہ عنہ کی روایت سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا

کرتے تھے، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں تو قیام کی شدت کی...... وجہ سے لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے، اور پانچ سطروں کے بعد روایت کرتے ہیں، کہ شتیر بن شکل جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں سے تھے، رمضان میں امامت کرتے تھے، اور بیس رکعت پڑھا کرتے تھے، اس کے دو سطروں کے بعد روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو مامور کیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا کرے۔

یہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کے زمانہ کا حال ہوا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت ۴۰ھ میں ہوئی ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات کے ۲۳ برس بعد ۶۳ھ میں حرہ کا خونی واقعہ پیش آیا ہے امام مالک کا بیان ہے کہ حرہ کے پہلے سے اب تک کہ سو سال سے زائد ہوتے ہیں، مدینہ میں یہ عمل درآمد رہا ہے کہ اڑتیس رکعت تراویح پڑھی جاتی رہی اور اسی کی تائید صالح مولی التوأمہ کے بیان سے ہوتی ہے امام مالک اور صالح کی بتائی ہوئی تعدادوں میں جو فرق ہے وہ وتر کی رکعات کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، بہر حال دونوں میں مشترک یہ ہے کہ حرہ سے پیشتر سے مدینہ میں بیس سے زائد پڑھنے کا معمول تھا۔

معاذ ابو حلیمہ صحابی ہیں اور ان کی شہادت حرہ کے دن ہوئی ہے، ان کے باب میں ابن سیرین کی شہادت ہے کہ وہ رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے ان تینوں بیانوں کے لئے۔[1]

نافع حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے مولی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو رافع کے شاگرد تھے ان کا بیان ہے کہ میں نے لوگوں کو چھتیس تراویح اور تین وتر پڑھتے ہوئے دیکھا اور پایا ہے۔[2] نافع کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی۔

داؤد بن قیس کا بیان ہے کہ میں نے عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہ المتوفی ۱۰۱ھ اور ابان

---

[1] تحفۃ الاحوذی: ۲/۷۲ [2] تحفۃ الاحوذی: ۲/۷۳

بن عثمان المتوفی ۱۰۵ھ کے زمانہ میں مدینہ کے لوگوں کو چھتیں رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا ہے[1] نیز عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے قاریوں کو چھتیں رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا۔[2]

بہرحال امام مالک المتوفی ۱۷۹ھ کے زمانہ تک مدینہ میں ۳۶ یا ۳۸ یا ۴۱ کا معمول تھا یا یوں کہیے کہ ۳۶ کا معمول تھا، اور عدد کا اختلاف وتر کے عدد کے اختلاف سے ہے۔

امام مالک کے بعد بھی وہاں یہی معمول رہا چنانچہ امام ترمذی المتوفی ۲۷۹ھ نے ۴۱ کا ذکر کر کے فرمایا ہے کہ اہل مدینہ کا اسی پر عمل رہا ہے، اور مدینہ ہی پر کیا موقوف ہے، ظاہر ہے کہ جہاں امام مالک کے متبعین تھے، سب جگہ چھتیں پر عمل تھا، جیسا کہ مذہب مالکیہ کی تصنیفات شاہد ہیں۔

مکہ معظمہ میں حضرت عطاء بن ابی رباح کے زمانہ تک بیس پر عمل تھا[3] عطاء کی وفات ۱۱۴ھ میں ہوئی، اور نافع بن عمر کا بیان ہے کہ ابن ابی ملیکہ ہم کو رمضان میں بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے، ابن ابی ملیکہ کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی ہے اور امام شافعی المتوفی ۲۰۴ھ کے بیان کے بموجب بھی بیس پر عمل تھا، ترمذی میں ہے "هكذا ادركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين" یعنی میں نے اپنے شہر مکہ میں لوگوں کو بیس رکعت پر عامل پایا[4] اور چونکہ امام شافعی خود بیس رکعت کے قائل تھے، اس لئے ان کے بعد مکہ اور مکہ کے علاوہ ہر جگہ جہاں ان کے متبعین تھے سب بیس پر عمل کرتے تھے، جیسا کہ شافعیہ کی کتب فقہ جو امام شافعی کے بعد سے اب تک لکھی گئی ہیں، سب شہادت دے رہی ہیں۔

اب رہا عراق (کوفہ و بصرہ وغیرہ) تو معلوم ہو چکا ہے کہ وہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ

---

[1] قیام اللیل: ص ۹۱ [2] قیام اللیل: ص ۹۳

[3] مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۹۳/۲ [4] تحفہ الاحوذی: ۷۶/۲

کے حکم سے بیس پر عمل تھا، اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بھی بیس پڑھتے تھے۔[1]
کوفہ میں اسود بن یزید المتوفی ۷۵ھ چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔[2]
یہ واضح رہے کہ اسود حضرت عمر، حضرت معاذ، حضرت ابن مسعود، حضرت حذیفہ، حضرت بلال رضی اللہ عنہم اور دوسرے کبار صحابہ رضی اللہ عنہم کے صحبت یافتہ تھے، اور سوید بن غفلہ المتوفی ۸۱ھ جو حضرت علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے صحبت یافتہ ہیں، بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔[3]
اور حارث اعور جو اصحاب حضرت علی رضی اللہ عنہ میں تھے، بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔[4]

نیز علی بن ربیعہ جو حضرت علی وسلمان فارسی رضی اللہ عنہما کے شاگرد تھے وہ بھی بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھایا کرتے تھے۔[5]
اور سعید بن جبیر جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دوسرے صحابہ کے شاگرد اور بہت بڑے امام تھے، وہ اٹھائیس اور چوبیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔[6]
آپ کی شہادت ۹۵ھ میں ہوئی، امام کوفہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۱۶۱ھ بیس رکعتوں کے قائل تھے۔[7]
اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۱۵۰ھ کے بعد تو ظاہر ہے کہ ان کے تمام متبعین کا عمل بیس پر تھا، جیسا کہ خود مخالفین کو تسلیم ہے، تحفۃ الاحوذی میں ہے "وهو قول الحنفية"
اور جیسا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کی تصنیفات سے لے کر آج تک کی کتابیں شاہد ہیں، بصرہ میں زرارہ بن اوفی جو حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس، عمران بن حصین،

---

[1] تحفة الاحوذی: ۷۵/۱　[2] تحفة الاحوذی: ۷۳/۲　[3] بیهقی: ۴۹۶/۲
[4] مصنف ابن ابی شیبه: ۴۸۳/۱ قلمی، اور ۳۹۳/۲ مطبوعه
[5] مصنف ابن ابی شیبه: ۴۸۳/۱ قلمی، اور ۳۹۳/۲ مطبوعه
[6] تحفة الاحوذی: ۷۳/۲　[7] تحفه الاحوذی: ۷۵/۲

انس، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے شاگرد ہیں پہلے دو عشرہ میں ۲۸ اور عشرہ اخیرہ میں ۳۴ رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔[1]

ان کی وفات ۹۳ھ میں ہوئی اور عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ وسعید بن ابی الحسن و عمران عبدی ۸۳ھ سے قبل بصرہ کی جامع مسجد میں پانچ تراویح یعنی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے، اور آخری عشرہ میں ایک ترویحہ کا اضافہ کر دیتے تھے۔[2]

اور ابومجلز المتوفی ۱۰۰ھ یا ۱۰۹ھ چار ترویحوں یعنی سولہ رکعتوں میں ایک منزل سنایا کرتے تھے۔[3]

بغداد میں امام احمد المتوفی ۲۳۵ھ بیس رکعتوں کے قائل تھے، جیسا کہ ابن رشد مالکی نے "ھدایۃ المجتھد" (جلد ۱ صفحہ ۱۹۲) میں لکھا ہے، اور یہی حنبلی مذہب کی کتب فقہ میں مذکور ہے "مقنع" (جلد ۱ صفحہ ۱۸۳) میں ہے "ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ یقوم بھا فی رمضان فی جماعۃ" یعنی پھر تراویح اور وہ بیس رکعت ہے اس کو رمضان میں با جماعت ادا کرے مقنع کی نسبت خود اس کے مصنف کی تصریح ہے:

"ھذا کتاب فی الفقہ علی مذھب ابی عبداللّٰہ محمد بن احمد بن حنبل"

ترجمہ: "یعنی یہ امام احمد کے مذہب کے مطابق فقہ کی کتاب ہے۔"

اسی طرح داؤد ظاہری المتوفی ۲۷۰ھ بھی بیس کے قائل تھے۔[4]

لہٰذا ان حضرات کے متبعین کا بھی بغداد اور غیر بغداد میں بیس پر عمل تھا۔

ائمہ خراسان میں عبداللہ بن مبارک المتوفی ۱۸۱ھ بیس کے قائل تھے۔[5]

اور اسحاق بن راہویہ المتوفی ۲۳۸ھ چالیس رکعت کے قائل تھے۔[6]

---

[1] تحفۃ الاحوذی: ۲/۷۳ [2] قیام اللیل: ص ۹۲ [3] قیام اللیل: ص ۹۲
[4] ھدایۃ المجتھد: ۱/۱۹۲ [5] ترمذی [6] ترمذی

پس ان کے ماننے والے بھی آٹھ سے زیادہ پر عامل تھے۔

یہ تھے عہد فاروقی سے لے کر تیسری صدی کے تقریباً اوسط تک کے علماء وائمہ کے مذاہب رکعات تراویح کے باب میں، اور یہ تھا اس عہد کے مسلمانوں کا معمول، مکہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، بغداد اور بلاد خراسان میں ایک بار اس کو آپ پھر پڑھ جائیے، اور دیکھئے کہ کوئی بھی آٹھ رکعت پر اکتفاء کرنے کا قائل تھا، اور کہیں بھی اس پر عمل تھا؟

اس کے بعد سنئے کہ تیسری صدی کے وسط سے پہلے ہی ائمہ اربعہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، مالک، شافعی، اور احمد رحمۃ اللہ علیہ اپنی اپنی فقہ کی تعلیم اپنے شاگردوں کو دے کر دنیا سے رخصت ہو چکے تھے، اور ان کے فقہی مسالک کی اشاعت اور ان پر عمل شروع ہو چکا تھا، جو آج تک جاری ہے، آج ان چاروں اماموں کی کتب فقہیہ ہزاروں کی تعداد میں موجود ہیں، ان میں سے کسی میں آٹھ پر اکتفاء کی تعلیم نہیں دی گئی، یہ صحیح ہے کہ تیسری صدی کے وسط سے پہلے اور بعد میں ان چاروں کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ کے مسلک کا اتباع بھی کچھ کچھ عرصہ تک کے لئے ہوتا رہا ہے، جیسے سفیان ثوری، اور داؤد ظاہری کے مسلک پر عمل، مگر لطف یہ ہے کہ یہ حضرات بھی آٹھ پر اکتفاء کے قائل نہیں تھے، بلکہ بیس کے قائل تھے۔

بیس اور بیس سے زائد پر امت محمدیہ کے اس قدیم عمل درآمد اور ائمہ وعلمائے سلف وخلف کے اس کو پسند اور اختیار کرنے کے مقابل میں آٹھ رکعت پر عمل کرنے کو سامنے رکھئے اور کتابوں کی ورق گردانی کیجئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد سے تیرہویں صدی کے اواخر تک دنیائے اسلام میں کسی ایک جگہ بھی اس پر عمل ہونے کا ذکر آپ کو نہیں مل سکتا، اور پوری قوت صرف کرنے کے بعد اس طویل مدت میں آٹھ پر عمل درآمد کی تصریح کہیں بھی نہیں دکھائی جا سکتی اور اس کا کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی پیش نہیں کیا جا سکتا۔

زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں سنن سعید بن منصور سے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ، کا وہ اثر پیش کیا جا سکتا ہے جس میں مذکور ہے کہ ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے، لیکن سعید بن منصور کی یہ روایت نہ قابل وثوق ہے نہ ہمارے بیان کے خلاف، اس لئے کہ سائب کے اس بیان کے ناقل محمد بن یوسف ہیں، اور محمد بن یوسف کے پانچ شاگرد ہیں، اور ان پانچوں کے بیان باہم مختلف ہیں، جیسا کہ نیچے دیئے ہوئے نقشہ سے صاف ظاہر ہے۔

سائب بن یزید

محمد بن یوسف

۵	۴	۳	۲	۱
عبدالرزاق کے شیخ داؤد بن قیس	ابن اسحاق	عبدالعزیز بن محمد	یحییٰ قطان	امام مالک
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اکیس رکعت کا حکم دیا (اس میں گیارہ کے بجائے اکیس کا ذکر ہے)	ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بماہ رمضان تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے، (اس میں بھی حکم اور ابی و تمیم کا ذکر نہیں ہے اور گیارہ کے بجائے تیرہ کا ذکر ہے)	ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے، (اس میں نہ حکم کا ذکر ہے نہ ابی و تمیم کا)	حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی اور تمیم پر لوگوں کو جمع کیا پس وہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے (اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم کا ذکر نہیں ہے)	حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں کیا عمل ہوا اس کا کوئی ذکر نہیں

پس اصول حدیث کی رو سے یہ روایت مضطرب ہے اور اس حالت میں جب تک کہ کسی ایک طریق کو اصول کے مطابق ترجیح نہ دی جائے یا تمام طرق میں تطبیق نہ دی جائے، اس وقت تک اس روایت کو کسی مدعا کے ثبوت میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

قدمائے محققین نے دونوں صورتیں اختیار کی ہیں، چنانچہ ابن عبدالبر مالکی المتوفی ۴۶۳ھ نے گیارہ اور اکیس میں اکیس کو صحیح قرار دیا ہے، اور گیارہ کو راوی کا وہم بتایا ہے، اور اسی کے ساتھ تطبیق کی یہ صورت بھی لکھی ہے کہ پہلے گیارہ کا حکم رہا ہو، پھر قیام میں تخفیف کے لئے گیارہ کے بجائے اکیس رکعتیں کردی گئی ہوں۔[1]

اور زرقانی مالکی نے اسی تطبیق کو ترجیح دی ہے، اور کہا ہے کہ بیہقی نے بھی مختلف روایتوں کو اسی طرح جمع کیا ہے۔[2]

اور کچھ شبہہ نہیں کہ ترجیح سے کام نہ لینے کی صورت میں تطبیق کی یہی صورت متعین ہے، اس لئے کہ یہ جو کچھ اختلاف ہے، سائب کے شاگرد محمد بن یوسف کی روایت ہے، ...... سائب کے ایک دوسرے شاگرد یزید بن خصفیہ ہیں، ان کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یزید کے کل شاگرد بلا اختلاف سائب کا یہ بیان نقل کرتے ہیں، کہ ہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اب یا تو یزید بن خصیفہ کی روایت کے مقابلہ میں محمد بن یوسف کی روایت کو ناقابل وثوق قرار دیا جائے، اس لئے کہ یزید کے شاگردوں کے بیان میں اختلاف نہیں ہے، اور محمد بن یوسف کے شاگردوں کے بیان میں باہم اختلاف ہے یا پھر محمد بن یوسف کی روایت کے اس طریق کو قابل اعتماد سمجھا جائے جو یزید کی روایت کے ساتھ متفق ہوسکتا ہو، یعنی اکیس والا طریق، اور یہ بھی نہیں تو پھر محمد بن یوسف کے تمام طرق میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ وہ یزید کی روایت سے نہ ٹکرائیں جیسا کہ ابن عبدالرب اور زرقانی وغیرہما نے کیا ہے۔

بہر حال سنن سعید بن منصور کی یہ روایت ترجیح یا تطبیق کے بغیر قابل اعتماد نہیں ہے، اور ترجیح و تطبیق کے بعد ہمارے دعویٰ پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، اس لئے کہ ترجیح کے بعد گیارہ کا ثبوت ہی نہیں ہوگا، اور تطبیق کے بعد یہ ثابت ہوگا کہ عہد

[1] تحفۃ الاحوذی: ۲/۷۴ [2] تحفۃ الاخیار: ص ۱۹۱، زرقانی شرح موطا: ۱/۲۱۵

فاروقی میں ابتداءً چند روز اس پر عمل ہوا، اس کے بعد عہد فاروقی ہی میں اس پر عمل موقوف ہوگیا، اور جب سے موقوف ہوا اس وقت سے تیرہویں صدی کے اواخر تک پھر کبھی اس پر عمل درآمد نہیں ہوا یہی وجہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے جہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تراویح قائم کرنے، اور بعد میں اس پر عمل درآمد کا ذکر کیا ہے، تو اس عہد میں یا اس کے بعد گیارہ کا ذکر بھولے سے بھی نہیں کیا ہے، فرماتے ہیں:

”فلما جمعهم عمر رضی اللّٰه تعالٰی عنه علی ابی کان یصلی بهم عشرین رکعة ویوتر بثلاث وکان یخفف فی القراء ة بقدر مازاد من الرکعات لان ذلك اخف علی المامومین من تطویل الرکعات، ثم کان طائفة من السلف یقومون باربعین رکعة ویوترون بثلث وآخرون بست وثلثین اوتروا بثلث وهذا کله حسن سائغ“

ترجمہ: ”پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو ابی پر جمع کیا تو وہ ان لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا کرتے تھے، اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور جتنی رکعتیں زیادہ ہوگئی تھیں ان کے لحاظ سے قرأت میں تخفیف کرتے تھے، اس لئے کہ رکعتوں کے لمبے کرنے سے یہ مقتدیوں پر آسان ہے، پھر ایک گروہ سلف کا چالیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھتا تھا، اور دوسرے کچھ لوگ چھتیس تراویح اور تین وتر پڑھتے تھے، اور یہ سب اچھا اور خوش گوار ہے۔“

عہد فاروقی سے لے کر ہزار بارہ سو سال تک امت کے علماء وفقہاء اور عامہ مسلمین کے ایسے وسیع پیمانہ پر عمل درآمد کو اہل حدیث کوئی اہمیت نہ دیں تو ان کی ناواقفیت ہے اور نہ حقیقت میں وہ کسی کھری اور بالکل صحیح السند روایت سے کہیں بڑھ کر مستحکم اور قابل وثوق دلیل ہے۔

حضرت عبداللہ بن مبارک جن کی امامت اور علمی جلالت مسلم اور متفق علیہ ہے فرماتے ہیں:

"اجماع الناس علی شیء اوثق فی نفسی من سفیان عن منصور عن ابراھیم عن علقمہ عن ابن مسعود"[1]

ترجمہ: "یعنی ایک طرف کسی بات پر لوگوں کا اتفاق ہوا اور دوسری طرف کوئی روایت جو بسلسلہ سفیان از منصور از ابراہیم از علقمہ از ابن مسعود مروی ہے۔"

تو باوجودیکہ یہ سلسلہ دنیا کی سب سے صحیح سندوں میں شمار ہوتا ہے، پھر بھی میرے نزدیک اس سے زیادہ قابل اعتماد لوگوں کا اتفاق ہے۔

تنبیہ اوّل

اگر کوئی یہ کہے کہ مولانا مبارکپوری نے امام مالک کی گیارہ والی روایت کو ترجیح دی ہے لہٰذا اس صورت میں گیارہ کا ثبوت ہو جائے گا تو گزارش ہے کہ اولاً تو مولانا نے ترجیح کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ یحییٰ اور عبدالعزیز نے امام مالک کی تائید کی ہے، مگر مولانا نے غور نہیں کیا کہ یہ تینوں گیارہ کا لفظ بولنے میں تو بے شک متفق ہیں، مگر گیارہ کے باب میں تینوں تین بات کہتے ہیں، ایک کہتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا، دوسرا کہتا ہے کہ ابی اور تمیم گیارہ پڑھتے تھے، اور تیسرا کہتا ہے کہ ہم گیارہ پڑھتے تھے، یعنی روایت کا مضمون بیان کرنے میں تینوں باہم مختلف ہیں، لہٰذا مولانا کو پہلے بتانا چاہئے کہ تینوں میں کس کا بیان صحیح ہے اور جب وہ تینوں میں ایک کے بیان کو صحیح باقی کو وہم قرار دے دیں گے تو ایک ہی بیان باقی رہ جائے گا، اور دوسرے سب کالعدم ہو جائیں گے، لہٰذا ان کا یہ دعوت خود ہی غلط ہو جائے گا کہ فلاں نے امام مالک کی تائید کی ہے، اور اگر وہ تینوں میں تطبیق دیتے ہیں، تو پھر گیارہ اور

---

[1] کفایہ للخطیب: ص ٤٣٤

اکیس کے اختلاف میں بھی وہ تطبیق ہی کا راستہ کیوں نہیں اختیار کرتے، دوسری بنیاد انہوں نے ترجیح کی اس پر رکھی ہے کہ اکیس کی روایت کو تنہا عبدالرزاق اپنی کتاب میں لائے ہیں، اور آخر عمر میں وہ نابینا ہو گئے تھے، اور ان کی یادداشت میں فرق پڑ گیا تھا، اس کے جواب میں عرض ہے کہ عبدالرزاق نے کتاب نابینا ہونے سے پہلے لکھی ہے، لہٰذا نابینائی کے بعد حافظہ خراب ہو جانے سے کتاب کی روایتوں پر کیا اثر پڑے گا؟ ہاں نابینائی کے بعد اپنی یاد سے زبانی جو روایتیں انہوں نے بیان کی ہوں، ان پر شک کا اظہار کیجئے تو معقول بھی ہے شاید مولانا کو یاد نہیں رہا کہ تغیر حافظہ کے بعد محدث اپنی یاد سے جو زبانی حدیثیں بیان کرے صرف انہی میں کلام ممکن ہے لیکن جو حدیثیں کتاب کی مدد سے بیان کرے، ان میں تغیر حافظہ کی بنیاد پر کلام ناممکن ہے جیسا کہ اصول حدیث پر معمولی نظر رکھنے والا بھی جانتا ہے۔

تنبیہ دوم

❶ مولانا مبارک پوری نے ۱۱ اور ۲۱ میں تو ۱۱ کو راجح قرار دینے کی کوشش کی لیکن گیارہ اور تیرہ والی روایتوں کے باب میں کچھ نہیں فرمایا کہ ان میں کون سی راجح ہے اگر کہئے کہ تیرہ کے باب میں مولانا تیموی کی یہ رائے اور تاویل انہوں نے مان لی ہے کہ اس میں عشاء کی دو سنتیں شامل ہیں تو مقام حیرت ہے کہ تیموی کی یہ تاویل انہوں نے کیسے مان لی، جب کہ اسی تحفۃ الاحوذی میں ایک صفحہ پہلے ۳۹ اور ۳۶ والی روایتوں میں علامہ عینی کی اسی طرح کی تاویل پر وہ اعتراض کر چکے ہیں کہیں اس کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ وہ مخالف مطلب تھی تو رد ہو گئی اور اس سے مطلب پورا ہوتا ہے تو قبول ہو گئی؟

مولانا مبارک پوری کے اس سکوت پر ہم کو اس لئے بھی حیرت ہے کہ تیرہ کی روایت ابن اسحاق کی ہے، اور ابن اسحاق نے سائب کی ان تمام روایتوں میں اسی کو

ترجیح دی ہے اور ترجیح کی دلیل یہ دی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی نماز شب کی رکعات بھی تیرہ تھیں جیسا کہ قیام اللیل (صفحہ ۱۶۳) میں ہے، اور حافظ عبداللہ صاحب نے رکعات التراویح (صفحہ ۱۱۸) میں قیام اللیل کے حوالہ سے اور (صفحہ ۳۱) میں عینی کے حوالہ سے اس کو نقل کیا ہے، اور اسی بنا پر تراویح کے باب میں ابن اسحاق نے تیرہ رکعتوں کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ اس کو بھی حافظ صاحب نے نقل کیا ہے، ایسی حالت میں کسی کی یہ تاویل کہ تیرہ میں شاید سنت عشاء کی دو رکعتیں شامل ہیں کب مسموع ہو سکتی ہے۔

علاوہ بریں تحفۃ الاحوذی (جلد۲ صفحہ ۷۳) میں جہاں انہوں نے یہ لکھا ہے کہ ایک قول گیارہ رکعت کا بھی ہے اور اس کو امام مالک نے اپنے لئے پسند کیا ہے، وہاں لکھا ہے کہ امام مالک سے کہا گیا کہ گیارہ رکعت مع وتر کے؟ تو انہوں نے کہا "ہاں اور تیرہ بھی اسی کے قریب ہے" امام مالک کے اس جواب سے ظاہر ہے کہ وہ جس طرح تراویح کی گیارہ رکعتیں مانتے تھے، اسی طرح وہ رکعتوں کی تعداد تیرہ بھی مانتے تھے، اور اس کو بھی منقول و ماثور سمجھتے تھے، لہٰذا زیر بحث روایت میں عشاء کی سنتوں کو کیوں شامل کیا جائے، کل کو تراویح ہی کی رکعات کیوں نہ مانا جائے اور گیارہ، تیرہ اور اکیس کو مختلف اوقات پر محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی گیارہ اور تیرہ والی رواتیوں میں حافظ ابن حجر اور حافظ عبداللہ صاحب نے اس کو تسلیم کیا۔

❷ جن لوگوں نے ائمہ کے مذاہب کو بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے امام متبوع کا یہ قول نقل نہیں کیا ہے کہ وہ صرف گیارہ رکعت کے قائل تھے، امام مالک کا ایک قول گیارہ کا نقل کیا جاتا ہے، مگر اسی کے ساتھ خود صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بھی لکھتے ہیں کہ اختارہ مالک لنفسہ (یعنی امام مالک نے اس کو اپنی ذات کے لئے اختیار کیا ہے) یعنی لوگوں کو اس قول پر فتویٰ نہیں دیتے تھے، یہی وجہ ہے کہ مالکی مذہب کی

تمام کتابوں میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ لکھا ہوا ہے کہ وہ چھتیس رکعتوں کے قائل تھے، اور ایک قول میں انہیں نے بیس کو پسند کیا ہے۔

ابن رشد مالکی بدایۃ المجتہد (صفحہ۱۹۲) میں لکھتے ہیں "فاختار مالك فی احد قولیه وابوحنیفة والشافعی واحمد وداود القیام بعشرین رکعة سوی الوتر وذکر ابن القاسم عن مالك انه کان یستحسن ستاوثلثین رکعة والوتر ثلاث رکعات" یعنی امام مالک نے اپنے دوقولوں میں سے ایک میں اور امام ابوحنیفہ، امام شافعی امام احمد اور امام داؤد ظاہری نے بیس رکعت تراویح کا قیام پسند کیا ہے اور تین رکعت وتر اس کے سوا اور ابن القاسم نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ چھتیس رکعت تراویح اور تین وتر کے قیام کو مستحسن سمجھتے ہیں، پھر چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں، "وذکر ابن القاسم عن مالك انه الامر القدیم یعنی القیام بست وثلاثین" یعنی ابن القاسم (شاگرد مالک) نے امام مالک سے یہ بھی نقل کیا ہے، کہ چھتیس رکعت کا قیام قدیم معمول ہے، ابن رشد مالکی کے اس کلام سے دو فائدے حاصل ہوئے، ایک یہ امام مالک نے بھی بیس کو پسند کیا ہے، اس کی مزید تائید قسطلانی کی اس نقل سے ہوتی ہے۔

"وقد قال المالکیه انها کانت ثلثا و عشرین ثم جعلت تسعا و ثلثین" یعنی مالکیہ نے کہا ہے کہ تراویح کی رکعتیں (مع وتر) تیئس تھیں، پھر وہ مع وتر انتالیس کردی گئیں۔

دوسرا یہ کہ انہوں نے امام مالک کے صرف دو قول بتائے ایک بیس کا ایک چھتیس کا اور گیارہ رکعت کے قول کو اپنے مذہب کی روایات کی رو سے اتنا کمزور سمجھا کہ اس کو قابل شمار قرار نہیں دیا، اور اڑتیس کے قول کو بھی انہوں نے الگ سے شمار نہیں کیا اس لئے کہ جس نے تراویح کی اڑتیس رکعتیں امام مالک کے قول میں بتائی ہیں، اس نے وتر کی (ایک رکعت نقل کی ہے، اور جس نے چھتیس بتائی ہیں، اس نے

وتر کی تین رکعتیں بتائی ہیں)، چنانچہ...... کی روایت میں ان کا لفظ یہ ہے
"استحب ان يقوم الناس في رمضان بثمان و ثلثين ركعة ثم يسلم الامام والناس ثم يوترهم بواحدة" یعنی میں یہ پسند کرتا ہوں کہ لوگ رمضان میں اڑتیس رکعتیں پڑھیں، پھر امام اور مقتدی سلام پھیریں پھر امام ان لوگوں کو ایک رکعت وتر پڑھائے۔[1]

حاصل یہ کہ امام مالک کا ایک قول گیارہ رکعت کا ہے (بشرطیکہ وہ ثابت بھی ہو) دوسرا بیس کا اور تیسرا چھتیس یا اڑتیس کا ہے) اور چھتیس ہی پر ان کے اہل مذہب کا ہمیشہ سے عمل رہا ہے، ان کے متبعین میں فقط ایک شخص گیارہ رکعت کے قائل تھے، اور وہ ابوبکر بن العربی ہیں۔

اسی طرح امام احمد کی نسبت بھی منقول ہے کہ انہوں نے گیارہ اور بیس کے درمیان اختیار دیا ہے کہ یہ کرے یا وہ کرے۔ مگر ان کے اہل مذہب بیس ہی پر عمل کرتے آئے ہیں، اور ان کی فقہی کتابوں میں امام احمد کا مذہب بیس ہی رکعت منقول ہے غرض وہ تنہا بھی گیارہ رکعت کے قائل نہیں ہیں۔

اصل بحث

اس گزارش کے بعد اصل مدعا پر آتا ہوں اوپر کے معروضات سے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کے علاوہ دوسرے ائمہ اسلام تراویح کی بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کے قائل ہیں، اور اسی پر ان کا عمل رہا ہے، مگر فرقہ اہل حدیث کا عمل اس کے خلاف ہے اور وہ آٹھ رکعتوں کا قائل ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ تراویح کی آٹھ ہی رکعتیں آنحضرت ﷺ سے بسند صحیح ثابت ہیں، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی آٹھ ہی کا حکم دیا تھا اور اس کے خلاف جو قول ہے خواہ بیس یا بیس سے زائد وہ نہ تو آنحضرت ﷺ سے بسند صحیح ثابت ہے نہ کسی ایک خلیفہ سے بسند صحیح

[1] تحفة الاحوذی: ۲/۷۳

ثابت ہے، انہوں نے اس کا حکم دیا، چنانچہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری تحفۃ الاحوذی (جلد۲ صفحہ۷۳) میں لکھتے ہیں:

"وهو الثابت عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بالسند الصحيح وبها امر عمر بن الخطاب رضى اللّٰه تعالىٰ عنه واما الا قوال الباقية فلم يثبت واحد منها عن رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بسند صحيح ولا يثبت الامر به من احد من الخلفاء الراشدين بسند صحيح خال من الكلام"

اور یہی بات حافظ عبداللہ غازی پوری ؒ نے اپنے رسالہ رکعات التراویح میں شرح وبسط سے لکھی ہے اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرت سری نے بھی اہل حدیث مورخہ ۴ رمضان ۱۳۳۱ھ میں یہی لکھا ہے۔

اہل حدیث کے ان دعووں کو پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں کہ علمائے اسلام کی تحقیق میں تراویح کا کوئی معین عدد آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں۔

قول وفعل نبوی ﷺ سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت ہے یا نہیں

اس مسئلہ میں علمائے اسلام کے دو گروہ ہیں، ایک گروہ جن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، علامہ سبکی، اور سیوطی وغیرہم شامل ہیں، ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول وفعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں چنانچہ حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"ومن ظن ان قيام رمضان فيه عدد معين موقت عن النبى

صلی اللہ علیہ وسل لا یزید ولا ینقص فقد اخطأ۔"[1]

ترجمہ: "یعنی جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے تراویح کے باب میں کوئی معین عدد ثابت ہے جو کم و بیش نہیں ہو سکتا وہ غلطی پر ہے۔"

اور سبکی شرح منہاج میں لکھتے ہیں "اعلم انه لم ینقل کم صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی تلك اللیالی هل هو عشرون او اقل"[2] یعنی یہ منقول نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان راتوں میں کتنی رکعتیں پڑھیں، بیس یا کم اور سیوطی مصابیح میں لکھتے ہیں "ان العلماء اختلفوا فی عددها ولو ثبت ذلك من فعل النبی صلی الله علیه وسلم لم یختلف فیه صفحه ٤٤" یعنی علماء کا تراویح کے عدد میں اختلاف ہے، اگر آنحضرت ﷺ کے فعل سے کوئی عدد ثابت ہوتا تو اختلاف نہیں ہو سکتا تھا۔

اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام شافعی نے فرمایا ہے "لیس فی ذلك ضیق ولاحد ینتهی الیه" یعنی اس میں کوئی تنگی نہیں ہے، نہ رکعات کی کوئی خاص حد ہے، کہ اس پر آکر رک جانا چاہئے امام شافعی کے اس قول کو نووی نے بیہقی کی معرفۃ السنن سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں (بھی) مذکور ہے۔

علامہ شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں "والحاصل الذی دلت علیه احادیث الباب وما یشابهها هو مشروعیة القیام فی رمضان والصلوة فیه جماعة وفرادیٰ فقصر الصلوة المسماة بالتراویح علی عدد معین و تخصیصها بقراءة مخصوصة لم ترد به سنة" یعنی اس باب کی حدیثوں اور ان کے مشابہ حدیثوں کا حاصل اتنا ہے کہ رمضان میں قیام

---

[1] مرقاۃ والانتقاد الرجیح: ص ٦٣

[2] تحفۃ الاخیار: ص ١٦ و مصابیح: ص ٤٤

اور اکیلے یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مشروع ہے، پس تراویح کو کسی خاص عدد میں منحصر کر دینا اور اس میں خاص مقدار قراءت مقرر کرنا ایسی بات ہے جو سنت میں وارد نہیں ہوئی۔

علماء کی ایک جماعت کی تو یہ تحقیق ہے لہٰذا اس جماعت کی تحقیق میں وہ تمام روایات جو آنحضرت ﷺ کی تراویح کا معین عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہیں، خواہ آٹھ ہوں یا بیس وہ سب روایتیں صحیح نہیں ہیں، یا غیر متعلق ہیں، یعنی ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے۔

علماء کا دوسرا گروہ وہ ہے جو مانتا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے عدد معین ثابت ہے جیسے فقہائے احناف میں قاضی خاں وطحاوی غیرہ اور شوافع میں رافعی وغیرہ کہ یہ لوگ آنحضرت ﷺ سے بیس کا عدد ثابت مانتے ہیں۔

اس گزارش کے بعد اب ہم اہل حدیث کے پہلے دعویٰ کو لیتے ہیں۔

اہل حدیث کا پہلا دعویٰ

اہل حدیث نے اپنے پہلے دعویٰ کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

(۱) پہلی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری میں بایں الفاظ مروی ہے "ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة" یعنی آنحضرت ﷺ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

جواب: اہل حدیث کا یہ استدلال بالکل بے محل ہے، اور کسی طرح مثبت مدعا نہیں۔

اولاً: اس لئے کہ گفتگو تراویح کی رکعات میں ہے اور تراویح کی تعریف حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں یوں ذکر کی ہے "الصلوة في الجماعة في ليالى

رمضان التراویح"[1]

یعنی جو نماز جماعت کے ساتھ رمضان کی راتوں میں پڑھی جاتی ہے، اس کا نام تراویح ہے اور حافظ عبداللہ صاحب ضمیمہ رکعات التراویح میں لکھتے ہیں نماز تراویح وہ نماز ہے جو ماہ مبارک رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد باجماعت پڑھی جائے اور یہ قسطلانی (جلد۳ صفحہ۴۸۳) میں بھی مذکور ہے، پس جب تراویح خاص رمضان کی نماز ہے، اور حدیث عائشہ میں اس نماز کا ذکر ہے جو غیر رمضان میں بھی پڑھی جاتی تھی، تو اس کو تراویح اور اہل حدیث کے مدعا سے کیا تعلق؟

اس بات کی تائید کہ اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ہے اس سے بھی ہوتی ہے، کہ حافظ ابن حجر نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس بیان کو تہجد سے متعلق قرار دے کر تہجد مع وتر کی رکعتوں کے گیارہ ہونے کی حکمت یہ ذکر کی ہے کہ تہجد اور وتر رات کی مخصوص نمازیں ہیں، اور دن کی فرض نمازیں تین ہیں، چار رکعت ظہر، چار رکعت عصر، اور تین رکعت مغرب، یہ کل گیارہ رکعتیں ہوئیں تو مناسب ہوا کہ رات کی نمازیں بھی اجمال و تفصیل دونوں میں دن کے مشابہ ہوں یعنی ان کی مجموعی تعداد بھی گیارہ ہو، اور تفصیلی طور پر رات میں بھی پہلے چار رکعتیں نفل کی، پھر چار رکعتیں نفل کی، پھر تین رکعتیں وتر کی ہوں، دیکھو فتح الباری (جلد۳ صفحہ۱۴) میں حافظ ابن حجر کی وہ عبارت جو یوں شروع ہوتی ہے "وظهر لی ان الحكمة فی عدم الزيادة على احدى عشرة ان التهجد والوتر مختص بصلاة الليل"

میرا مقصد یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کی اس تقریر سے بھی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا تہجد کے باب میں ہونا ثابت ہے، اور اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور علامہ شوکانی وغیرہما کی تصریح آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ تراویح کا کوئی عدد معین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور تراویح کو کسی خاص عدد میں

---

[1] فتح الباری: ۱۷۸/٤

منحصر کرنا مثلاً یہ کہنا کہ تراویح کی گیارہ ہی رکعتیں سنت ہیں، یا تیرہ ہی رکعتیں سنت ہیں، اور تیرہ یا گیارہ پر زیادتی خلاف سنت ہے ابن تیمیہ کے الفاظ میں خطا ہے، اور شوکانی کے الفاظ میں یہ ایسی بات ہے جس کا ثبوت کسی حدیث میں نہیں ہے۔

پس ان حضرات کے نزدیک بھی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں تراویح کی رکعات کا بیان نہیں ہے اور اگر ہے تو ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ گیارہ سے زیادہ پڑھنا خلاف سنت ہے اس لئے کہ اگر یہ مطلب ہو تو یہ خود ان کی کہی ہوئی بات کے خلاف ہوگا اور عقلاء کے کلام میں ایسا تناقض نہیں ہوتا۔

ثانیاً: اگر بالفرض اس حدیث کا تعلق تراویح ہی سے ہو تو بھی اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ سے زیادہ تراویح نہیں پڑھی، اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دوسری صحیح روایت میں یہ بھی فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔[1]

حافظ ابن حجر وغیرہ شراح حدیث نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ان دونوں مختلف بیانات میں یوں تطبیق دی کہ یہ بیانات مختلف حالات اور اوقات سے تعلق رکھتے ہیں یعنی یہ کہ کسی کسی یا اکثر حالات و اوقات میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور کبھی کبھی تیرہ بھی پڑھ لیتے تھے حافظ لکھتے ہیں "والصواب ان کل شی ذکرته من ذلك محمول علی اوقات متعددة واحوال مختلفة"[2]

اسی لئے حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری کو بھی ماننا پڑا کہ حق یہ ہے کہ آپ نے کبھی کبھی سنت فجر کے علاوہ بھی تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں۔[3]

اور مولانا عبدالرحمٰن نے بھی تسلیم کیا کہ "انه قد ثبت ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کان قد یصلی ثلث عشرة رکعة سوی رکعتی الفجر التحفة الاحوذی"[4]

---

[1] بخاری [2] ۳/۱۴ [3] رکعات التراویح: ص ۵ [4] ۲/۷۳

یعنی یہ ثابت و محقق ہو چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ کبھی کبھی تیرہ رکعت فجر کی سنتوں کے سوا پڑھتے تھے پس جب گیارہ سے زیادہ پڑھنا ثابت و محقق ہے تو اہل حدیث کا یہ دعویٰ کہ رسول اللہ ﷺ کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا ثابت نہیں، جیسا کہ حافظ عبداللہ صاحب نے رکعات تراویح میں لکھا ہے باطل ہو گیا۔

اور جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں باقرار اہل حدیث رمضان وغیر رمضان کی تمام راتوں کا حال مذکور نہیں، بلکہ بعض یا اکثر کا تو اہل حدیث کا اپنے مدعا کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا نادانی یا تجاہل ہے۔

نیز جب اس حدیث میں تمام راتوں کا ذکر نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ اکثر راتوں کا ذکر مذکور ہے تو اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ بعض راتوں میں حضرت نے گیارہ سے زیادہ رکعتیں بھی پڑھیں ہیں.......... اور اس کے ثبوت میں کوئی حدیث پیش کرے تو اس حدیث کو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے معارض و مخالف قرار دینا سخت بھول اور غفلت پر مبنی ہے اس لئے کہ ان دونوں باتوں میں قطعاً کوئی تضاد و تخالف نہیں کہ (۱) آنحضرت ﷺ اکثر راتوں میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ (۲) اور بعض راتوں میں آپ نے گیارہ سے زیادہ پڑھی ہیں جس طرح اس میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ زید اکثر راتوں میں چھ گھنٹے سے زیادہ نہیں سوتا اور بعض راتوں میں دہ سات گھنٹے تک سوتا رہا ہے، کون نہیں جانتا کہ تناقض کے لئے وحدت مان شرط ہے۔

ثالثاً: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا پہلا فقرہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، ذرا مبہم ہے، اس سے صاف نہیں ہوتا، کہ آپ سات پڑھتے تھے، یا نو یا گیارہ اسی طرح یہ صاف نہیں ہوتا کہ وتر کی ایک رکعت پڑھتے تھے یا تین، یا تین سے زیادہ، اس لئے کہ ان صورتوں میں سے جو صورت بھی رہی ہو، اس پر صادق ہے کہ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے

تھے، مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دوسرے فقرہ میں اس ابہام کو دور کر کے ایک صورت متعین فرما دی ہے، فرماتی ہیں "یصلی اربعا فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعا فلا تسال عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثا" یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے چار رکعتیں ایسی پڑھتے تھے، پھر تین رکعتیں ایسی پڑھتے تھے کہ ان کے حسن وطول کو نہ پوچھو اس کے بعد پھر ایسی ہی چار رکعتیں پڑھتے تھے، پھر تین رکعتیں پڑھتے تھے۔

اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے گیارہ سے زیادہ نہ پڑھنے کی یہ صورت متعین کر دی ہے کہ نہ سات نہ نو، بلکہ گیارہ پڑھتے تھے، اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں پڑھتے تھے، اسی کے ساتھ یہ بھی سن لیجئے کہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے تحفۃ الاحوذی میں اس بات کو بھی صاف کر دیا ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ پہلی چار رکعتیں ایک ایک سلام سے اور پچھلی تین رکعتیں ایک سلام سے تھیں [1]

اس تمہید کے بعد اب ہماری گزارش یہ ہے کہ جب حدیث کے پہلے فقرہ سے اہل حدیث کے خیال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی معمول یہ ثابت ہوگا کہ آپ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، تو دوسرے فقرہ سے جس میں پہلے ہی فقرہ کی توضیح وتشریح کی گئی ہے، یہ ثابت ہوا کہ آپ کا دائمی معمول گیارہ پڑھنے کا اس طرح تھا کہ پہلے چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے پڑھتے تھے، پھر وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے۔ لہٰذا اہل حدیث کو لازم تھا کہ وہ کبھی گیارہ رکعت سے کم تراویح نہ پڑھتے، اور ہمیشہ چار چار رکعتوں پر سلام پھیرتے اور ہمیشہ وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے، مگر اہل حدیث ایسا نہیں کرتے، بلکہ عموماً نو رکعتیں پڑھتے ہیں جیسا کہ ہمارے بلاد کے ہزاروں آدمی جانتے ہیں، پھر ہمیشہ دو رکعتوں پر سلام پھرتے ہیں، اور جہاں تک معلوم ہے غیر رمضان میں ہمیشہ وتر کی ایک رکعت پڑھتے ہیں اور

[1] تحفۃ الاحوذی: ۳۳۱/۱

اگر کوئی تین پڑھ بھی لیتا ہے تو دو سلام سے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود اہل حدیث کے نزدیک یہ حدیث لازم العمل نہیں ہے، نہ اس کی خلاف ورزی سنت کی خلاف ورزی ہے، ایسی حالت میں دوسروں پر اس سے حجت قائم کرنا یا کسی دعوے کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا بالکل خلاف انصاف و دیانت ہے اور اگر ہماری اس گرفت سے گھبرا کر اہل حدیث یہ کہنے لگیں کہ اس حدیث میں دوامی کیفیت کا بیان نہیں ہے تو گزارش ہے کہ دوامی نہیں تو اکثری تو ہے اور اہل حدیث کا عمل اکثر اوقات میں بھی اس کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف ہے۔

رابعاً: امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی کتاب قیام اللیل میں ایک باب کا عنوان یہ قرار دیا ہے "باب عدد الركعات التي يقوم بها الامام للناس في رمضان" یعنی ان رکعتوں کی تعداد کا باب جو امام لوگوں کے ساتھ رمضان میں پڑھے گا اس باب میں وہ رکعات تراویح کی تعداد بتانے کے لئے بہت سی روایتیں لائے ہیں مگر حضرت عائشہ کی اس حدیث کو جو سب سے صحیح اور اعلیٰ درجہ کی ہے ذکر کرنا تو درکنار اشارہ تک نہیں کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے علم و تحقیق میں بھی اس حدیث کا کوئی تعلق تراویح سے نہیں ہے۔

ایک شبہہ کا ازالہ

اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ تہجد اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے، نماز ایک ہے نام دو ہیں اسی کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

تو سوال ہے کہ اس دعویٰ کی دلیل کیا ہے؟ اور جب کہ ان دونوں میں متعدد وجوہ مغائرت کے موجود ہیں، تو ان دونوں کو ایک کہنا کیوں کر ممکن ہے؟

مغایرت (دونوں کے دو ہونے) کے وجوہ متعدد ہیں مثلاً ایک وجہ یہ ہے کہ تہجد کی مشروعیت بنص قرآنی ہوئی ہے "فتھجد به نافلة" اور "قم اللیل الا قلیلا" وغیرہ کی تفسیر دیکھئے اور تراویح کی مسنونیت احادیث سے ہوئی، آنحضرت ﷺ نے فرمایا "سننت لکم قیامه"[1] (نسائی) یعنی میں نے رمضان کے قیام کو مسنون کیا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تہجد کی رکعات بالاتفاق رسول اللہ ﷺ سے منقول و ماثور ہیں، اور وہ زیادہ سے زیادہ مع الوتر تیرہ اور کم سے کم سات مع الوتر ہیں، جیسا کہ ترمذی اور اس کی شرح "تحفة الاحوذی" (جلدا صفحہ ۳۲۳) میں ہے برخلاف تراویح کے کہ اس کا کوئی معین عدد علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کی تصریح کے بموجب آنحضرت ﷺ سے منقول نہیں ہے اسی طرح تہجد کی رکعتیں بالاتفاق ائمہ کے نزدیک وتر کے ساتھ سات سے تیرہ تک ہیں اور تراویح کی رکعات میں ان کا اختلاف ہے، کوئی بیس کہتا ہے اور کوئی چھتیس، بلکہ ائمہ اربعہ کے ساتھ دوسرے ائمہ اسلام کو بھی شامل کر لیجیے، تو تراویح کا عدد وتر کو لے کر سینتالیس تک پہنچ جاتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ امام بخاری کا عمل بتاتا ہے کہ وہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھتے تھے، ان کا معمول تھا کہ رات کے ابتدائی حصہ میں اپنے شاگردوں کو لے کر باجماعت نماز پڑھتے تھے اور اس میں ایک ختم کرتے تھے، اور سحر کے وقت اکیلے پڑھتے تھے، اور ہر تیسرے دن ایک ختم کرتے تھے، اسی طرح حنفی فقہ نہیں بلکہ غیر حنفی

---

[1] ایک دوسری حدیث میں جو آیا ہے "جعل الله صیامه فریضة و قیامه تطوعا" (یعنی اللہ نے اس کے روزے کو فرض اور قیام کو تطوع بنایا ہے) تو یہ بھی صحیح ہے اس لئے کہ شارع حقیقی حق تعالیٰ ہے اور ہر شرعی حکم کا دینے والا وہی ہے اس کی مرضی کے بغیر آنحضرت ﷺ بھی کوئی حکم نہیں دے سکتے، اسی لئے اس حدیث میں قیام رضان کو تطوع بنانے کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور چونکہ وہ حکم حق تعالی...... نے نص قرآنی کے ذریعہ نہیں دیا، بلکہ آنحضرت ﷺ کی زبان سے آپ کے الفاظ میں اس کی تشریح ہوئی، اس لئے دوسری حدیث میں ارشاد ہوا کہ میں نے مسنون کیا (۱۲ منہ)۔

فقہ کی جزئیات سے بھی دونوں کی مغائرت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ حنبلی مذہب کی فقہی کتاب مقنع میں ہے "ثم التراويح وهي عشرون ركعة يقوم بها في رمضان في جماعة ويوتر بعدها في الجماعة فان كان له تهجد جعل الوتر بعده" [۱]

یعنی پھر تراویح ہے کہ اس کو رمضان میں باجماعت پڑھے اور اس کے بعد باجماعت وتر پڑھے اور اگر وہ تہجد بھی پڑھتا ہو تو وتر تراویح کے بعد نہیں بلکہ تہجد کے بعد پڑھے، اور یہ تنہا مقنع کے مصنف کا فتویٰ نہیں ہے، بلکہ آگے جو مسئلہ مذکور ہے اس سے ثابت ہے، کہ امام احمد بھی تراویح اور تہجد کو دو قرار دیتے تھے، اور ایک کا اول شب میں اور دوسری کا آخری شب پڑھنا جائز سمجھتے تھے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جو تہجد اور تراویح دونوں پڑھتا ہے، یہ چاہے کہ تراویح کے بعد امام کے ساتھ وتر میں بھی شریک ہو جائے تو امام احمد کے نزدیک اس کو یہ چاہئے کہ امام جب سلام پھیرے تو یہ کھڑا ہو جائے اور مزید ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرے تاکہ ایک رات میں دو وتر پڑھنا لازم نہ آئے محمد بن عبدالوہاب نجدی کے پوتے نے مقنع کے حاشیہ میں اپنے قلم سے لکھا ہے کہ یہ مسئلہ منصوص ہے، یعنی امام احمد نے اس کی تصریح کی ہے۔ [۲]

تراویح اور تہجد میں مغائرت کے وجوہ اور بھی ہیں لیکن بنظر اختصار انہی تین وجہوں پر اکتفاء کرتا ہوں، اور اب خاص احناف کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ بھی دونوں میں مغائرت کے قائل ہیں، اور ہر ایک کو دوسرے سے الگ نماز مانتے ہیں، حضرت گنگوہی نے بہت شرح وبسط کے ساتھ کئی اوراق میں نہایت مدلل طور پر دونوں کا جداگانہ نماز ہونا ثابت کیا ہے، اور مغائرت کی بہت سی وجہیں

---

[۱] مقنع: ۱/۱۸۴　[۲] ص ۲۵

ذکر کی ہیں، ان میں سے پہلی وجہ ہم نے بھی پہلے نمبر پر ذکر کی ہے، ازاں جملہ حضرت طلق بن علی کے عمل سے دونوں کا دو ہونا ثابت کیا ہے اور سنن ابی داؤد سے ان کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اول شب میں تراویح اور آخر میں تہجد پڑھتے تھے غرض ان تمام وجوہ مذکورہ کی بنا پر ان کی تحقیق یہ ہے کہ "نماز تہجد اور نماز تراویح ہر دو صلوٰۃ جداگانہ ہیں۔"[1]

اور حضرت نانوتوی نے الحق الصریح (صفحہ ۴) میں دونوں کے الگ الگ ہونے کو موجہ قرار دیا ہے۔

اہل حدیث کے پہلے دعویٰ کی دوسری دلیل

اہل حدیث دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، قیام اللیل اور معجم صغیر میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "صلی بنا رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی شهر رمضان ثمان رکعات واوتر" یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں ہمارے ساتھ آٹھ رکعتیں اور وتر پڑھیں۔

اس کے متعلق سب سے پہلے یہ جان لیجئے کہ یہ واقعہ فقط ایک رات کا ہے، اس لئے کہ اس روایت میں آگے یہ مذکور ہے کہ جب دوسری رات میں صحابہ مجتمع ہوئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ سے برآمد نہیں ہوئے اور میزان الاعتدال میں "لیلۃ" ایک رات کی تصریح بھی موجود ہے۔

دوسری بات یہ معلوم کر لیجئے کہ رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجد میں نماز پڑھنے اور آپ کے ساتھ صحابہ کے شریک ہونے کا ایک واقعہ تو وہ ہے جو صحیحین وغیرہ میں بروایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا منقول ہے، اس میں تین راتوں میں پڑھنا اور چوتھی رات میں حجرہ سے برآمد نہ ہونا مذکور ہے۔

دوسرا واقعہ وہ ہے جو بروایت حضرت انس رضی اللہ عنہ مسلم میں مذکور ہے، اور اس کی

[1] الرای النجیح: ص ۲

نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے "والظاھر ان ھذا کان فی قصۃ اخری" یعنی ظاہر یہ ہے کہ یہ دوسرے قصہ میں ہوا ہے۔[1]

تیسری روایت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ہے جو اس وقت زیر بحث ہے اس کی نسبت یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ وہی واقعہ ہے جس کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا ہے اس لئے کہ جابر کے بیان میں صرف ایک رات نماز پڑھنا اور دوسری رات میں نہ آنا مذکور ہے، اسی لئے حافظ ابن حجر نے ان دونوں واقعوں کے ایک ہونے میں تردد کا اظہار کیا ہے۔[2]

چوتھی روایت حضرت ابوذر کی ہے جس میں نے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک سال رمضان کی تیسویں پچیسویں اور ستائیسویں رات میں مسجد کے اندر باجماعت تراویح پڑھنا بیان کیا ہے، یہ روایت ترمذی و ابوداؤد وغیرہ میں ہے۔

پانچویں روایت زید بن ثابت کی ہے، جس میں رمضان کی تصریح نہیں ہے، مگر ظاہر یہی ہے کہ وہ بھی رمضان ہی کا واقعہ ہے۔

چھٹی روایت حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی ہے کہ ہم نے رمضان کی تئیسویں رات میں آدھی رات تک قیام کیا، پھر ستائیسویں کو قیام کیا، تو ہم کو اندیشہ ہوا کہ آج سحری نہ کھا سکیں گے ان کے علاوہ اور روایتیں بھی ہیں، غرض رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز باجماعت کو بہت سے صحابہ بیان کرتے ہیں، مگر ان صحابیوں کے شاگردوں اور راویوں میں سے کوئی ایک شاگرد یا راوی ان صحابیوں سے ان رکعات کی تعداد نقل نہیں کرتا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان راتوں میں پڑھی تھیں۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ان کی حدیث کا روایت کرنے والا صرف ایک شخص ہے اور وہی ایک شخص حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے واسطے سے ان رکعات کی تعداد نقل کرتا ہے۔

لہٰذا ویسے تو ہر حدیث کی اسناد میں نظر کرنا اور اس کے رجال کے حالات معلوم

---

[1] فتح الباری: ۸/۳
[2] فتح الباری: ۸/۳

کر کے دیکھنا کہ یہ اسناد قابل اعتماد ہے یا نہیں؟ محدثین کے نقطۂ نظر سے ضروری ہے لیکن اس حالت میں کہ نماز تراویح باجماعت کے واقعہ یا واقعات کے ناقل کئی صحابیوں کے شاگرد ہیں اور ان میں کوئی بھی رکعات کا ذکر نہیں کرتا، بس ضروری ہو جاتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے راوی کا حال معلوم کیا جائے، جو تنہا رکعات کا ذکر کرتا ہے، اس لئے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے راوی عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق رجال کی کتابوں سے ناقدین رجال کی تصریحات پیش کرتا ہوں تا کہ یہ فیصلہ ہو سکے کہ اس کی روایت از روئے فن حدیث قابل اعتماد ہے، یا نہیں؟ عیسیٰ بن جاریہ کا حال اس راوی کا ذکر حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور حافظ ابن حجر نے تہذیب وغیرہ میں کیا ہے، اور لکھا ہے کہ امام فن جرح وتعدیل یحییٰ بن معین نے اس کی نسبت لکھا ہے "لیس بذاك" وہ قوی نہیں ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے پاس منکر روایتیں ہیں، اور امام نسائی، و امام ابوداؤد نے کہا ہے وہ منکر الحدیث ہے امام نسائی نے اس کو متروک بھی کہا ہے، اور ساجی و عقیلی نے اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اس کی حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔ (یعنی شاذ و منکر ہیں)۔

یہ سات حضرات ہیں جنہوں نے عیسیٰ پر جرح کی ہے، اور ان کے مقابل میں صرف ایک امام ابو ذرعہ ہیں جنہوں نے عیسیٰ کو "لا باس به" (اس میں کوئی مضائقہ نہیں) کہا، اور دوسرے ابن حبان ہیں جنہوں نے اس کو ثقاہت میں ذکر کیا ہے اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جرح مفسر تعدیل پر مقدم ہوتی ہے، لہٰذا عیسیٰ اصولاً مجروح قرار پائے گا، بالخصوص جب کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں وہ بہت سخت ہیں، چنانچہ امام نسائی و ابوداؤد نے اس کو منکر الحدیث لکھا ہے اور مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے "ابکار المنن" میں سخاوی کے حوالہ سے بغیر رد و کد کے یہ لکھا ہے "منكر الحديث وصف في الرجل يستحق به الترك لحديثه"[1]

[1] ابکار المنن: ص ۱۹۱

یعنی منکر الحدیث ہونا آدمی کا ایسا وصف ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اس بات کا مستحق ہو جاتا ہے کہ اس کی حدیث ترک کر دی جائے (اس سے حجت نہ پکڑی جائے اور قبول نہ کی جائے)۔

اس تصریح کے بموجب از روئے اصل عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی بالخصوص جب کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ منفرد ہے، دوسرا کوئی اس کا موید و متابع موجود نہیں ہے نہ کسی دوسرے صحابی کی حدیث اس کی شاہد ہے جابر سے روایت کرنے میں اس کے منفرد ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ امام طبرانی نے عیسیٰ کی یہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "لا یروی عن جابر بن عبداللہ الا بھذا الاسناد" یعنی حضرت جابر سے بجز اس سند کے کسی دوسری سند سے یہ حدیث مروی نہیں ہے اور کسی دوسرے صحابی کی حدیث سے اس کی تائید نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے صحابہ میں اس واقعہ کو نقل کرنے والے ایک ابوذر ہیں، ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حافظ ابن حجر کی تصریح کے بموجب حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے کسی طریق میں اور مولانا عبدالرحمٰن کے اقرار کے بموجب حدیث ابوذر کے کسی طریق میں رکعات کی تعداد کا کوئی ذکر نہیں ہے، اور باقی روایات کا بھی یہی حال ہے اگر کوئی اس کے خلاف مدعی ہو تو ثبوت پیش کرے۔

اور یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبی نے عیسیٰ کے تذکرہ میں اس کی اس روایت کو میزان الاعتدال میں نقل کیا ہے، ان کی عادت ہے کہ وہ اس کتاب میں جس مجروح راوی کا ذکر کرتے ہیں اگر اس کی روایات میں کوئی منکر روایت ہوتی ہے تو وہ اس منکر روایت کو بھی ذکر کرتے ہیں۔

اصل میں یہ طرز ابن عدی کا ہے جو انہوں نے اپنی کتاب کامل میں اختیار کیا ہے انہی کا طرز حافظ ذہبی نے اختیار کیا ہے۔ اس پر اگر یہ شبہہ کیا جائے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی اسناد کو متوسط درجہ کی

اسناد قرار دیا ہے لہٰذا میزان میں ذکر کرنے سے اس حدیث کا ضعیف ومنکر ہونا ثابت نہ ہوگا نہ یہ لازم آئے گا کہ انہوں نے اس کو ضعیف ومنکر سمجھ کر نقل کیا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولا مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے "ابکار المنن" میں ایک جگہ نہیں بلکہ متعدد مقامات میں نہایت زور وشور سے یہ لکھا ہے کہ سند کے صحیح یا حسن ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا، ہوسکتا ہے کہ اور صرف ہو ہی نہیں سکتا بلکہ واقع ہے کہ ایک حدیث کی سند بالکل کھری ہو لیکن اس کا متن (یعنی مضمون) کسی دوسری علت کی بنا پر قطعاً صحیح وثابت نہ ہو تو جب اسناد کے صحیح ہونے سے حدیث کا صحیح وحسن ہونا لازم نہیں آتا، تو فقط متوسط درجہ کی اسناد ہونے سے حدیث کا صحیح وحسن ہونا کیونکر لازم آئے گا دیکھئے مولانا عبدالرحمٰن صاحب ابکار المنن (صفحہ ۲۰) میں فرماتے ہیں "سلمنا صحة اسناده لكن قد تقدر ان صحة الاسناد لا تستلزم صحة المتن" یعنی ہم کو اسناد کا صحیح ہونا مسلم ہے، مگر ثابت ہو چکا ہے کہ اسناد کے صحیح ہونے سے متن کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا، اور (صفحہ ۶۴) میں ایک حدیث کی نسبت جس کی اسناد کو حافظ ابن حجر نے حسن قرار دیا ہے لکھتے ہیں "مقصود الحافظ ان اسناد حديث عمار فى الضربتين حسن و الحديث ضعيف لما ذكر ومن المعلوم ان حسن الا سناد او صحته لا يستلزم حسن الحديث اوصحته" یعنی حافظ ابن حجر کا مقصود یہ ہے کہ ضربتین کے باب میں عمار کی حدیث کی سند حسن ہے، لیکن حدیث ضعیف ہے، اس سبب سے کہ ذکر کیا، اور معلوم ہے کہ اسناد کے حسن یا صحیح ہونے سے لازمی طور پر حدیث حسن یا صحیح نہیں ہوجاتی۔

اور (صفحہ ۴۹) میں ایک حدیث کے باب میں جس کے سب رجال کو ہیثمی نے ثقہ کہا ہے فرماتے ہیں "كون رجال الحديث ثقاتا لا يستلزم صحته" یعنی رجال حدیث کے ثقہ ومعتبر ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔

اور (صفحہ۲۰۲) میں ایک حدیث کی نسبت جس کی ابن حزم نے تصحیح کی ہے فرماتے ہیں:"واما تصحیح ابن حزم فالظاهر انه من جهة السند ومن المعلوم ان صحة السند لا تستلزم صحة المتن" یعنی رہی ابن حزم کی تصحیح تو ظاہر یہ ہے کہ وہ سند کے اعتبار سے ہے، اور معلوم ہے کہ سند کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں ہے۔

پس جب یہ بات ہے تو امام ذہبی نے عیسیٰ کی حدیث کی اسناد کو حسن یا صحیح بھی نہیں کہا، صرف متوسط درجہ کی کہا ہے، لہٰذا اس سے عیسیٰ کے متن حدیث کی صحت یا اس کا حسن ہونا بطریق اولی لازم نہیں آ سکتا، اور جیسا کہ مولانا نے (صفحہ۶۴) میں لکھا ہے اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظ ذہبی نے جو اپنی عادت کے مطابق عیسیٰ کی حدیث کو اس کے مناکیر میں ذکر کیا اور اس کی اسناد کو متوسط کہا تو ان کا مقصود یہ ہے کہ اسناد تو بہت گری ہوئی نہیں ہے لیکن حدیث کا متن منکر ہے۔

ثانیاً: حافظ ذہبی کا اس کی اسناد کو وسط کہنا خود انہی کی ذکر کی ہوئی ان جرحوں کے پیش نظر جو انہوں نے عیسیٰ کے حق میں ائمہ فن سے نقل کی ہیں، حیرت انگیز اور بہت قابل غور ہے، اسی وجہ سے علامہ شوق نیموی نے اس کو ناصواب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وہ متوسط نہیں بلکہ اس سے بھی گھٹیا ہے اور مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے شوق نیموی کے اس کلام کا جو رد کیا ہے وہ قطعاً ناقبل التفات اور محض مقلدانہ ہے، جو ان کی شان کے بالکل خلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابن حجر نے ذہبی کی نسبت لکھا ہے کہ وہ رجال کے باب میں اہل استقراء تام سے ہیں یعنی کوئی راوی ان کی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہے، سب کے حالات کا وہ جائزہ لے چکے ہیں الا ماشاء اللہ لہٰذا انہوں نے جو عیسیٰ پر جرح و تعدیل کے اقوال نقل کرنے کے بعد اس اسناد کو وسط کہا ہے وہی صواب ہے۔

مولانا ہوتے تو ہم ان سے گزارش کرتے کہ جب آپ نقد رجال میں ان کو ایسا

باکمال تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اس باب میں جو حکم فرمائیں، وہی صواب ہے تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جناب نے اس مقام پر جہاں ذہبی نے ایک حدیث کے باب میں فیصلہ کیا ہے کہ اس میں جابر جعفی کی وجہ سے نکارت پیدا ہوئی ہے اور عبداللہ بن نجی کو انہوں نے بری الذمہ قرار دیا ہے، وہاں آپ نے یہ لکھ دیا کہ اس سے دل مطمئن نہیں ہے، اور یہ فرما دیا کہ "جواب الذھبی محتاج الی الدلیل" یعنی ذہبی کا جواب دلیل کا محتاج ہے۔[1]

اور جب ذہبی کو آپ رجال کے حالات سے ایسا باخبر مانتے ہیں تو محمد بن عبدالملک کے حق میں جو انہوں نے فیصلہ کیا کہ "لیس بحجة یکتب حدیثه اعتبارا" تو آپ نے اس کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ "جرح من غیر بیان السبب فلا یقدح"[2]

یعنی یہ جرح ہے جس کی وجہ نہیں بتائی گئی، اس لئے یہ کچھ مضر نہیں۔

کوئی انصاف سے بتائے کہ جب ذہبی رجال کے حالات کا پورا پورا استقراء رکھتے ہیں تو محمد بن عبدالملک پر ان کی جرح بے سبب نہیں ہوسکتی، ضرور ان کے علم میں اس جرح کے اسباب ہیں لیکن جب تک وہ اسباب کو ظاہر نہ کریں مولانا عبدالرحمٰن ان کی جرح کو ماننے اور قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں، تو ہم سے وہ کیوں مطالبہ کرتے ہیں کہ ذہبی نے جو اس اسناد کو وسط کہہ دیا ہے بے سبب بیان کئے ہوئے اس کو تسلیم کرلو، اس لئے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں، کیا ابن حجر کا حوالہ صرف ہم پر رعب جمانے کے لئے ہے، اپنے عمل کرنے کے لئے نہیں ہے۔

اس سے بڑھ کر تعجب کی بات جو مولانا کی شان تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے، یہ ہے کہ انہوں نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے، اور ابن حجر نے ان کو اہل استقراء تام قرار دے کر ان کے جس فیصلہ کی اہمیت و قوت ظاہر کی

---

[1] ابکار المنن: ص ۵۰ [2] ابکار المنن: ص ۷۸

ہے اس کو بالکل چھوڑ گئے، اور اس کی جگہ اپنی طرف سے ذہبی کے ایک دوسرے فیصلہ کی قوت ثابت کرنے لگے سنئے اصل قصہ یہ ہے کہ۔

حافظ ابن حجر نے شرح نخبہ میں ذہبی کا یہی فیصلہ نقل کیا ہے کہ کسی ثقہ راوی کو ضعیف قرار دینے پر دو ماہرین فن کا اتفاق نہیں ہوا ہے اسی طرح کسی ضعیف راوی کو ثقہ قرار دینے پر بھی دو ماہرین متفق نہیں ہوئے ہیں حافظ ابن حجر اسی فیصلہ کی نسبت کہنا چاہتے ہیں کہ یہ ایسے شخص کا فیصلہ ہے کہ کم ہی ایسے راوی ہوں گے جو اس کی نگاہ سے اوجھل ہوں، اور ان کی جرح وتعدیل سے وہ واقف نہ ہو تو اس نے سب راویوں کا جائزہ لے کر اور ان کی چھان بین کر کے یہ فیصلہ کیا ہوگا لہٰذا یہ فیصلہ ایک بڑے واقف کار اور نہایت وسیع النظر محقق کا فیصلہ ہے۔

حافظ ابن حجر نے یہ نہیں کہا ہے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں تو احادیث کی اسنادوں پر ان کا حکم صواب ہے یہ تو مولانا مبارک پوری نے اپنی طرف سے لکھا ہے اور ذہبی کے صاحب استقراء تام ہونے پر اس بات کو زبردستی متفرع کر لیا ہے ورنہ جو لوگ استقراء کے معنی جانتے ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس پر پہلی ہی بات کی تفریع صحیح ہے حافظ حجر کی پوری عبارت یہ ہے:

”قال الذهبی وهو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان من علماء هذا الشان قط علی توثیق ضعیف وعلی تضعیف ثقة“[1]

اب آیئے ذہبی کے اس فیصلہ کی روشنی میں بھی حدیث زیر بحث کی اسناد پر نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ اس حدیث کا بنیادی راوی عیسیٰ بن جاریہ ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ چھ چھ ماہروں نے اس کی تضعیف کی ہے، لہٰذا ذہبی کے قاعدہ سے وہ ثقہ نہیں ہوسکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ دو ماہروں نے اس کی توثیق بھی کی ہے، لہٰذا

---

[1] شرح نخبہ: ص ۱۱۰

اس قاعدہ سے وہ ضعیف بھی نہیں، اور جب وہ ثقہ بھی نہیں، اور ضعیف بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا حکم مجہول الحال کا حکم ہوگا، اور اس کی حدیث کا رد و قبول اس کا قرار واقعی حال معلوم ہونے پر موقوف ہوگا حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کی حدیث کارآمد نہیں ہوسکتی۔

حضرت جابر کی ایک دوسری روایت

اس سلسلہ میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ایک اور روایت کا ذکر بھی کیا جاتا ہے، اس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر کہا مجھ سے رات (یعنی رمضان میں) ایک بات ہوگئی ہے، آپ نے فرمایا وہ کیا؟ انہوں نے کہا گھر کی عورتوں نے مجھ سے کہا کہ ہم نے تو قرآن پڑھا نہیں ہے، (ہم کو قرآن یاد نہیں ہے) تو ہم بھی تمہارے پیچھے نماز پڑھ لیں میں نے ان کو آٹھ رکعتیں پڑھائیں، اور وتر بھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر سکوت کیا اور گویا اس بات کو پسند کیا، روایت کے آخری الفاظ کا یہ ترجمہ حافظ عبداللہ صاحب نے کیا ہے۔

قیام اللیل (صفحہ ۹۰) میں اصل الفاظ روایت یہ ہیں: "فسکت عنه وکان شبه الرضیا" اور ان کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ پس آپ نے ان سے سکوت کیا اور وہ بات رضامندی کے مشابہ تھی۔

اس کی نسبت ہماری پہلی گزارش یہ ہے کہ اس روایت کو حافظ عبداللہ صاحب نے قیام اللیل سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں اس کی سند بعینہٖ وہی ہے، جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث کی سند ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یعنی اس کے بھی ناقل و راوی وہی حضرت عیسیٰ بن جاریہ ہیں جن کا مفصل حال ہم بیان کر چکے ہیں، لہٰذا یہ روایت بھی قابل احتجاج و استدلال نہیں ہے، بلکہ چونکہ عیسیٰ منکر الحدیث ہیں، اور تنہا وہی حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ان دونوں باتوں کو نقل کرتے ہیں، اس لئے نہایت قوی شبہہ ہوتا ہے، کہ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ وہ اپنے حافظہ کی

کمزوری کی وجہ سے کبھی یہ بیان کردیتے ہوں، اور کبھی وہ بہرحال یہ شبہہ چاہے صحیح ہو یا نہ ہو، یہ روایت بھی عیسیٰ بن جاریہ کی وجہ سے قابل وثوق نہیں ہے۔

اور غالبًا یہی وجہ ہے کہ اس روایت کو مولانا عبدالرحمٰن صاحب قیام اللیل سے نہیں نقل کرتے، حالانکہ ان کے استاد حافظ صاحب نے اسی سے نقل کیا ہے، مولانا خوب سمجھتے تھے کہ قیام اللیل سے نقل کرنے میں اس کی اسناد کو صحیح ثابت کرنا پڑے گا، اور یہ ممکن نہیں ہے اس لئے انہوں نے مجمع الزوائد سے نقل کیا، کہ اس میں تو سند مذکور ہوتی نہیں، لہٰذا سند ذکر کرنے اور اس کی صحت ثابت کرنے کا بوجھ نہ پڑے گا، اور چونکہ ہیثمی نے اس کی سند نقل کئے بغیر اس کو حسن کہہ دیا ہے، لہٰذا دوسروں کو مرعوب بھی کردیا جائے گا کہ دیکھو ہیثمی نے اس کی سند کو حسن کہا ہے لیکن افسوس ہے کہ یہ تدبیر کارگر نہیں ہوئی، قیام اللیل سے اس کی سند کا حال زار معلوم ہوگیا، باقی رہی ہیثمی کی تحسین تو صرف دوسروں کو مرعوب کرنے کی چیز ہے، ورنہ درحقیقت مولانا کی تحقیق میں اس میں کوئی جان نہیں ہے، چنانچہ جس طرح یہ حدیث مجمع الزاوائد میں ابویعلی سے منقول ہے اور اس کی اسناد کو ہیثمی نے حسن کہا ہے، اسی طرح سے ایک اور حدیث بھی مجمع الزوائد میں بحوالہ ابویعلی منقول ہے اور اس کی سند کو بھی ہیثمی نے حسن کہا ہے، تو اس موقع پر مولانا فرماتے ہیں:

"لم یذکر النیموی اسنادہ لینظر ولا یطمئن القلب بتحسین الھیثمی فان لہ اوھاما فی مجمع الزوائد وقد تتبع او ھامہ الحافظ ابن حجر فبلغہ فعاقبہ فترك التتبع[1]"

یعنی نیموی نے اس کی اسناد نہیں ذکر کی کہ اس میں نظر کی جاتی اور ہیثمی کی تحسین سے دل مطمئن نہیں ہے، اس لئے کہ ان کو مجمع الزوائد میں بہت وہم ہوا ہے، اور حافظ ابن حجر نے اوہام کو تلاش کے بعد تعقب لکھنا شروع کیا تھا، مگر ہیثمی کو معلوم ہوا تو

---

[1] ابکار المنن: ص ۷۵

وہ ناخوش ہوئے اس لئے حافظ ابن حجر نے تتبع کرنا چھوڑ دیا۔ خدارا انصاف! کہ جب نیموی نے ابویعلی کی ایک روایت کی سند نہیں ذکر کی اور ہیثمی کی تحسین نقل کردی، تب تو آپ نے اس کو یوں رد کردیا، لیکن جب اپنی باری آئی اور آپ نے تحفۃ الاحوذی (جلد۲ صفحہ۷۴) میں ابویعلی کی زیر بحث روایت کو مجمع الزوائد سے بلاسند ذکر کیا، اور کہا کہ ہیثمی نے اس کی اسناد کو حسن کہا ہے، یعنی آپ نے بھی وہی کیا، جو نیموی نے کیا ہے تو کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہوئی۔

ابکار المنن میں دوسرے مواقع پر بھی مولانا نے ہیثمی کی تحسین وتصحیح پر بے اطمینانی اور عدم اعتماد کا اظہار کیا ہے چنانچہ (صفحہ ۱۹۹) میں لکھتے ہیں "لم یذکر النیموی سند هذا الحدیث لینظر ولا یطمئن القلب علی تصحیح الهیثمی" یعنی نیموی نے اس حدیث کی سند نہیں ذکر کی اور ہیثمی کی تصحیح پر دل مطمئن نہیں ہوتا۔

ثانیاً: حضرت ابی رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق قرار دینا محض تحکم اور بالکل بے دلیل ہے، روایت کے کسی ایک لفظ سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ یہ تراویح کا واقعہ ہے بلکہ اس کا گھر کے اندر کا واقعہ ہونا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ وہ تہجد کا واقعہ ہے لہٰذا اس روایت کو تراویح کی آٹھ رکعتوں کے ثبوت میں پیش کرنے سے پہلے لازم تھا کہ اس کا تراویح ہونا روایت کے کسی لفظ سے ثابت کیا جاتا، مگر افسوس ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی۔

اس کے بعد مجھ کو بھی یہ گزارش کرنا ہے کہ تراویح تو بالائے طاق یہی محقق نہیں ہے کہ یہ رمضان کا واقعہ ہے اور جس نے اس واقعہ کی روایت میں فی رمضان کا لفظ بول دیا ہے، وہ اپنی طرف سے اضافہ اور اصل روایت سے ایک زائد بات ہے، جو راوی نے اپنی سمجھ سے بڑھادی ہے یعنی اصطلاح محدثین میں فی رمضان کا لفظ اس روایت میں مدرج ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت مسند

احمد (جلد ۵ صفحہ ۱۱۵) (زیادات عبداللہ) میں بھی موجود ہے اور اس میں رمضان کا قطعاً ذکر نہیں ہے، اور مجمع الزوائد میں جس کے حوالہ سے تحفۃ الاحوذی (جلد ا صفحہ ۴۷) میں یہ روایت نقل ہوئی ہے، اس میں یعنی رمضان کا لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے رمضان کا نام نہیں لیا تھا عیسیٰ یا اس سے نیچے کا کوئی راوی کہتا ہے کہ جابر کی مراد رمضان سے تھی، لہٰذا جب حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے یہ نہیں کہا، بلکہ نیچے کا کوئی راوی اپنی سمجھ سے ان کا مطلب یہ بیان کرتا ہے تو وہ روایت نہ ہوئی، بلکہ فہم راوی ہوا، جو ہوسکتا ہے کہ صحیح ہو اور ہوسکتا ہے کہ صحیح نہ ہو، بہر حال بحالت موجودہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے رمضان کا یہ واقعہ بتایا ہے۔

اب رہی قیام اللیل کی روایت، تو اس میں بے شک جاء ابی فی رمضان کا لفظ ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ راوی کا تصرف اور ادراج ہے، اس لئے کہ جب سوائے عیسیٰ کے کوئی دوسرا اس واقعہ کا ناقل نہیں ہے، تو دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ خود انہی نے تین دفعہ تین طرح بیان کیا، تو اس صورت میں چونکہ مجمع الزوائد کی روایت ظاہر کرتی ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے رمضان کا ذکر نہیں کیا، اس لئے قیام اللیل کی روایت میں فی رمضان کے لفظ کا مدرج ہونا ثابت ہوا، دوسری صورت یہ ہے کہ عیسیٰ نے کوئی ایک صورت اختیار کی ہو یعنی رمضان ہو یا یعنی رمضان کہا ہو، یا کچھ ذکر نہ کیا ہو اور نیچے کے راویوں کے تصرفات سے یہ تین صورتیں پیدا ہوئی ہوں تو اس صورت میں فی رمضان کا لفظ اور بھی مشکوک ہو جائے گا، اور وہ حضرت جابر کا تو درکنار عیسیٰ کا بھی بیان قرار نہ پاسکے گا۔

اہل حدیث کا دوسرا دعویٰ

اہل حدیث کا دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی گیارہ ہی کا حکم دیا تھا، اس دعویٰ کی دلیل اہل حدیث کے پاس بجز سائب بن یزید کے ایک اثر کے اور

کچھ بھی نہیں ہے سائب بن یزید کا یہ اثر موطائے امام مالک اور قیام اللیل میں منقول ہے، اور اس کی نسبت ابتدائے رسالہ میں ہم شرح وبسط کے ساتھ یہ دکھا چکے ہیں کہ سائب کے اثر کو ان سے محمد بن یوسف نقل کرتے ہیں، اور محمد بن یوسف کے پانچ شاگرد ہیں، امام مالک یحییٰ قطان، عبدالعزیز بن محمد، ابن اسحاق، اور عبدالرزاق کے استاد (داؤ بن قیس) اور ان پانچوں میں سوائے امام مالک کے کوئی دوسرا یہ بیان نہیں کرتا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عبدالرزاق کے استاذ تو سرے سے گیارہ کا نام ہی نہیں لیتے، بلکہ وہ اکیس کا عدد ذکر کرتے ہیں، اسی طرح ابن اسحاق بھی گیارہ کے بجائے تیرہ کا عدد ذکر کرتے ہیں، باقی یحییٰ اور عبدالعزیز گیارہ کا عدد ضرور ذکر کرتے ہیں، مگر یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا، بلکہ اس کے بجائے یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابی وتمیم یا ہم لوگ گیارہ پڑھتے تھے، مگر کس کے حکم سے پڑھتے تھے اس کا کوئی ذکر نہیں، ہاں ان دونوں میں سے یحییٰ نے اتنی بات اور کہی ہے کہ ابی اور تمیم پر لوگوں کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جمع کیا تھا، لیکن یہ نہیں کہتے کہ انہی نے گیارہ پڑھنے کو کہا تھا، اور حافظ عبداللہ صاحب جب تک حکم کی تصریح نہ ہو حکم کو تسلیم نہیں کرتے، "رکعات التراویح" میں کئی جگہ انہوں نے اس کو لکھا ہے مثلاً ۱۹ میں یزید بن رومان کے اثر کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے وہ بحکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ پڑھتے تھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس اثر کے پانچ راویوں کے بیانات میں دو اختلاف پائے جاتے ہیں ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم دینے کی تصریح میں کہ امام مالک تو حکم دینے کی تصریح کرتے ہیں، باقی چار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم دینے کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اس اختلاف میں بالکل کھلی ہوئی اصولی بات ہے کہ امام مالک اگرچہ امام اور حافظ ہیں، مگر دوسرے چار راوی بھی اہل حدیث کی تصریحات کے بموجب ثقہ اور حافظ

ہیں، بلکہ ان میں سے یحییٰ تو حافظہ میں امام مالک کی ٹکر کے ہیں، لہٰذا ایک ثقہ حافظ کے مقابلہ میں چار ثقہ حافظوں کا بیان ترجیح پائے گا، اور اس اثر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا سرے سے حکم دینا ہی ثابت نہ ہو سکے گا۔ جب تک کہ یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ امام مالک کے علاوہ دوسرے حفاظ اگرچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم دینے کی تصریح نہیں کرتے لیکن جب انہی میں سے بعض کے بیان سے اور دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہے کہ حضرت ابی و تمیم کو تراویح کا امام حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے مقرر کیا تھا، اور انہی نے لوگوں کو ان دونوں کی اقتداء پر جمع کیا تھا، تو حق و صواب یہی معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تراویح کی تعیین بھی انہی کے حکم سے ہوئی ہوگی، اس صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم بے شک ثابت ہو جائے گا اور رواۃ کا یہ اختلاف ختم ہو جائے گا لیکن دوسرا اختلاف پھر بھی باقی رہے گا، اور وہ اختلاف عدد کے ذکر کرنے میں ہے۔

اس اختلاف میں ابن اسحاق جو خود راوی اثر ہیں، انہوں نے تیرہ کو ترجیح دی ہے، اور کہا ہے یہی سائب کا بیان قرار پانے کا مستحق ہے، اس لئے کہ حضرت کی نماز شب کا عدد بھی تیرہ تھا۔[1]

اور ابن عبدالبر مالکی نے اکیس کو ترجیح دی ہے، اور گیارہ کو وہم قرار دیا ہے لہٰذا اس اثر سے گیارہ کے عدد کا ثبوت بھی نہ ہو سکے گا، الا یہ کہ گیارہ کی ترجیح کسی محدث سے ثابت کی جائے یا تینوں میں تطبیق کی راہ اختیار کی جائے، اور ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں، کہ اگلے محدثین میں کسی ایک محدث سے ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے، ....

..........................محدثین نے ترجیح اگر دی ہے تو تیرہ یا اکیس کو ورنہ یوں تطبیق دی ہے کہ پہلے گیارہ رکعتیں تھیں بعد میں اضافہ کر دیا گیا۔[2]

---

[1] رکعات التراویح: ص ۱۸

[2] مصابیح: ص ٤٤، وزرقانی شرح موطا و تحفۃ الاحبار ص ۱۹۱

پس اس تقدیر پر بھی حصر کے ساتھ یہ کہنا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ ہی کا حکم دیا تھا، غلط ہو جائے گا، اور اس دعویٰ کی دلیل میں اس اثر کو پیش کرنا محض مغالطہ دینا، اور عوام کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے۔

یہ ہے حقیقت اس اثر کی جس کو نہایت زور شور سے بیس کی مخالفت میں پیش کیا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ ہی کا حکم دیا تھا، ناظرین انصاف سے بتائیں کہ مذکورہ بالا اختلاف رواۃ کے ہوتے ہوئے حصر کے ساتھ یہ دعویٰ کرنے میں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ ہی کا حکم دیا ہے، محدثانہ احتیاط کی نہیں بلکہ منصفانہ طرز گفتگو کی کوئی معمولی سی جھلک بھی نظر آتی ہے؟

ابھی تک ہماری گفتگو صرف محمد بن یوسف کے طریق کو سامنے رکھ کر تھی، لیکن جب ہم سائب بن یزید کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ کے بیان کو بھی سامنے رکھتے ہیں، تو ہم کو اہل حدیث کی اس بے باکی اور جرأت پر اور بھی تعجب ہوتا ہے کہ حصر کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف گیارہ کا حکم دینے کی نسبت کیونکر کی گئی، اور یزید بن خصفیہ والی سائب کی اس روایت کو جس میں کوئی ادنیٰ اختلاف رواۃ نہیں ہے، کس طرح نظر انداز کیا گیا، اور اس کے مقابلہ میں محمد بن یوسف والی سائب کی اس روایت پر اپنے دعویٰ کی بنیاد کیونکر رکھی گئی، جس میں مذکورہ بالا اختلاف رواۃ موجود ہے۔

سائب کا بیس والا اثر

یزید بن خصفیہ کی یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (جلد۲ صفحہ ۴۹۶) میں سند و متن کے ساتھ یوں مذکور ہے:

”قد اخبرنا ابو عبداللّٰہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویہ الدینوری بالدامغان ثنا احمد بن محمد بن اسحاق السنی ثنا عبداللّٰہ بن محمد بن عبدالعزیز

البغوی ثنا علی بن الجعد انا ابن ابی ذئب عن یزید بن خصیف عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ تعالٰی عنه فی شهر رمضان بعشرین رکعة"

یعنی یزید بن خصیفہ سائب بن یزید سے ناقل ہیں، سائب فرماتے ہیں کہ عہد فاروقی میں ان کے زمانہ کے لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔

اس اثر کی سند کو امام نووی، امام عراقی اور سیوطی وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے۔[1]

اس روایت میں یزید کے شاگرد ابن ابی ذئب ہیں، اور یہی بات یزید سے ان کے دوسرے شاگرد محمد ابن جعفر نے بھی نقل کی ہے، اور وہ روایت بیہقی کی دوسری کتاب معرفۃ السنن والآثار میں ہے اس کی سند کو علامہ سبکی نے شرح منہاج اور علی قاری نے شرح موطا میں صحیح قرار دیا ہے۔[2]

دیکھئے یزید کے دونوں شاگرد متفق اللفظ ہو کر یزید سے اور یزید حضرت سائب رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ لوگ عہد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے، برخلاف محمد بن یوسف کے کہ ان کے پانچ شاگرد سائب کا بیان پانچ طرح نقل کرتے ہیں، ایسی حالت میں اصول وانصاف کا تقاضا تو یہ تھا کہ یزید کی روایت پر اعتماد کیا جاتا، اور اہل حدیث کے وجود سے قبل اسی پر اعتماد کیا گیا، مگر حضرات اہل حدیث نے محمد بن یوسف کی مختلف فیہ اور مشکوک روایت پر اعتماد کر کے انصاف کا جنازہ نکال دیا۔

اس پر مزید ستم یہ کہ انہوں نے یزید کی روایت کو غایت بے باکی اور بے انصافی سے ناقابل استدلال قرار دیا، چنانچہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے سنن کبری کی روایت پر تو یہ کلام کر دیا کہ اس کی اسناد میں پہلا راوی ابوعبداللہ بن فنجویہ دینوری

---

[1] تحفة الاخیار: ص ۱۹۲ ارشاد الساری ص تحفة الاحوذی: ص ۷۵ و مصابیح ص ۴۲

[2] تحفة الاحوذی: ۲/۷۵

ہے، اور میں اس کے حال سے آگاہ نہیں ہوں جو اس اثر کی صحت کا مدعی ہو تو اس راوی کا ثقہ ہونا ثابت کرے باقی نیموی نے جو یہ لکھا ہے کہ یہ ابوعبداللہ بڑے محدثوں میں ہیں، ان کے جیسے محدثوں کی نسبت یہ سوال نہیں ہوسکتا کہ وہ کیسے ہیں، تو بڑے محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا۔[1]

مجھے مولانا کی اس غفلت اور جرأت دونوں پر سخت تعجب ہے، مولانا اگر ابن نجویہ جیسے مشہور حافظ حدیث سے ناواقف تھے، اور ان کے حالات سے ان کو قطعاً بے خبری تھی جیسا کہ انہوں نے خود اقرار کیا ہے تو کیا وہ اس بات سے بھی بے خبر تھے، کہ جو لوگ علمی حلقہ میں معلوم ومتعارف ہوں اہل علم کی مجلسوں میں انہوں نے طلب علم واستفادہ کیا ہو، اور اس کے بعد لوگ عام طور پر ان سے استفادہ اور اخذ و روایت کرتے ہوں، اور لوگوں میں ان کی عدالت وثقاہت شہرت عام رکھتی ہو، ایسے حضرات کی نسبت یہ سوال جائز نہیں ہے کہ وہ ثقہ بھی ہیں، یا نہیں بلکہ ان کی ثقاہت و عدالت کی شہرت یا دوسرے لفظوں میں اہل علم کے درمیان ان کی مقبولیت ان کے ثقہ ہونے کی ایسی دستاویز ہے جس کے مقابلہ میں ایک یا دو ماہروں کی یہ شہادت کہ وہ ثقہ ہیں کوئی قیمت نہیں رکھتی، اصول حدیث کا یہ ایسا مشہور مسئلہ ہے کہ کسی طرح یقین نہیں آتا کہ مولانا اس سے بے خبر ہوں گے؟

فان کنت لا تدری فتلك مصيبة
وان کنت تدری فالمصيبة اعظم

سنئے اصول حدیث کی مشہور کتاب مقدمہ ابن الصلاح میں ہے:

"عدالت الراوی تارةً تثبت بتنصيص المعدلين على عدالته وتارة تثبت بالاستفاضة فمن اشتهرت عدالته بين اهل النقل او نحو هم من اهل العلم وشاع الثناء

[1] تحفة الاحوذی: ۲/۷۵

علیه بالثقة والامانة استغنی فیه بذلك عن بینة شاهدة بعدالته تنصیصاً هذا هو الصحیح فی مذهب الشافعی وعلیه الاعتماد فی فن اصول الفقه وممن ذکر ذلك من اهل الحدیث ابوبکر الخطیب الحافظ"[1]

اور حافظ ابوبکر خطیب بغدادی نے کفایہ میں ایک مستقل باب اس کے لئے قائم کیا ہے جس کا عنوان ہے "باب المحدث المشهور بالعدالة والثقة والامانة لا یحتاج الی تزکیة المعدل" میں اس باب کے جستہ جستہ فقرے نقل کرتا ہوں، لکھتے ہیں "انما یسأل عن عدالة من کان فی عداد المجهولین او اشکل امره علی الطالبین" سوال اس کی عدالت سے ہوگا جو مجہولوں کے شمار میں ہو، اور یا اس کا معاملہ پیچیدہ ہو، اور فرماتے ہیں "الشاهد والمخبر انما یحتاجان الی التزکیة متی لم یکونا مشهوری العدالة والرضا وکان امرهما مشکلا ملتبسا مجوزا فیه العدالة وغیرها" (یعنی گواہ اور راوی صفائی کے محتاج اس وقت ہیں جب ان کی عدالت اور پسندیدگی عام نہ ہو بلکہ ان کا معاملہ پیچیدہ اور مشتبہ ہو، اور ان کے حق میں عدالت وغیر عدالت دونوں تجویز کی جاتی ہو) آگے فرماتے ہیں: "والدلیل علی ذلك ان العلم بظهور سترهما واشتهار عدالتهما القوی فی النفوس من تعدیل واحد واثنین یجوز علیهما الکذب والمحاباة فی تعدیلة الخ" یعنی اس کی دلیل یہ ہے کہ شاہد وراوی کی برائیوں پر عام طور سے پردہ پڑا رہنا، اور ان کی عدالت کا شہرت پانا ایک یا دو شخصوں کی تعریف کرنا اور عادل کہنے سے کہیں زیادہ قوی اور دل میں موثر ہے، کیونکہ ان ایک یا دو کی نسبت امکان ہے کہ غلط کہتے ہوں یا رعایت کی بنا پر تعریف کرتے ہوں۔

---

[1] مقدمہ ابن الصلاح: ص ۴۰

بلکہ حافظ ابوعمرو بن عبدالبر نے تو اور توسیع کر کے یہاں تک کہہ دیا کہ "کل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول فی امره ابدا علی العدالة حتی يتبين جرحه"[1]

یعنی ہر صاحب علم جس کا اشتغال علم کے ساتھ معروف ہو عادل ہے اور ہمیشہ عادل قرار دیا جائے گا جب تک اس پر جرح ثابت نہ ہو۔

بہر حال اتنا نہیں تو اس قدر ماننے سے تو کسی محدث کو چارۂ کار نہیں ہے جتنا کہ ابن الصلاح اور خطیب نے لکھا ہے۔

جب یہ ثابت ہو چکا تو اب سنئے کہ ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں ان کی مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت چاہئے کہ وہ بھی سنن نسائی کے اس نسخہ کے جو ہندوستان میں متداول ہے ایک راوی ہیں جنہوں نے ابن السنی سے اس کو سنا ہے، (مشتبہ ذہبی) اور ذہبی نے ۴۱۴ھ میں مرنے والے مشاہیر کے ضمن میں ان کا ذکر یوں کیا ہے "والمحدث ابو عبداللّٰه الحسين بن محمد بن الحسين بن عبداللّٰه بن فنجويه الثقفی الدينوری نيشا بوری"[2]

اور ابن الاثیر جزری نے لکھا ہے "عرف بها ابو عبداللّٰه الحسين بن محمد بن الحسين بن فنجوية الفنجوئی الدينوری الحافظ روی عن ابی الفتح محمد بن الحسين الازدی الموصلی وابی بكر بن مالك القطعی وغيرهما روی عنه ابو اسحق الثعلبی فاكثر فی تفسيره ويذكر كثيرا فيقول اخبرنا الفنجوئی" یعنی اس نسبت فنجوی کے ساتھ حافظ ابوعبداللہ حسین رحمہ اللہ مشہور و معروف ہیں، وہ ابوالفتح ازدی اور ابوبکر قطیعی سے حدیثیں روایت کرتے ہیں، اور ان سے ابواسحٰق ثعلبی نے اپنی تفسیر میں بکثرت روایت کی ہے۔

---

[1] المقدمہ: ص ۴۰　　[2] ۲۴۴/۳

اور سمعانی نے برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے اور امام بیہقی نے سنن میں ان سے بکثرت روایت کی ہے۔

کیا ان تفصیلات کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے جو یہ کہہ سکے کہ بڑا محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا۔

اس کے بعد میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ابن فنجویہ کی نسبت لکھنے کو تو مولانا یہ لکھ گئے، لیکن اگر ان کے اصول پر عمل شروع کر دیا جائے تو صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا، اور نہ معلوم کتنی ایسی روایات نکل آئیں گی جن کو ناقابل استدلال کہنا پڑے گا، شاید مولانا اس سے بھی آگاہ نہیں تھے کہ مالک بن الخیر زبادی پر ابن القطان نے یہ کلام کر دیا کہ اس کی عدالت ثابت نہیں یعنی صراحۃً اس کو کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے، تو حافظ ذہبی (وہی حافظ ذہبی جو نقد رجال میں اہل استقراء تام سے ہیں) نے ابن القطان کا یوں رد کیا کہ "فی رواۃ الصحیحین عدد کثیر ما علمنا ان احدانص علی توثیقھم والجمھور علی ان من کان من المشائخ قد روی عنہ جماعۃ ولم یات بما ینکر علیہ ان حدیثہ صحیح"[1]

یعنی صحیحین کے راویوں میں ایک بڑی تعداد[2] ایسے راویوں کی ہے، جن کو ہمارے علم میں کسی نے صراحۃً ثقہ نہیں کہا، اور جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ مشائخ حدیث میں سے جس سے ایک جماعت روایت کرے، اور وہ ایسی بات بیان نہ کرے جو اس کے دوسرے ساتھیوں کے بیان کے خلاف اور منکر ہو، تو اس کی حدیث صحیح ہے امام ذہبی نے اسی طرح کی بات (جلد ا صفحہ ۲۶۰) میں بھی کہی ہے۔

---

[1] میزان: ۳/۳

[2] مثلاً اسید بن زید جن کی نسبت حافظ ابن حجر نے لکھا ہے "لم ارلا حدفیہ توثیقا" یعنی میں نے ان کے حق میں کسی کی توثیق نہیں دیکھی اس کے باوجود ان کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے ۱۲ منہ

بہر حال ذہبی کے اس فیصلہ کی رو سے بھی ابن فنجویہ کی روایت صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مشائخ حدیث میں سے ہیں، ان سے ایک جماعت نے روایت کی ہے جن میں ابوبکر اور ابواسحٰق ثعلبی شامل ہیں، اور ان کے کسی ساتھی کا بیان ان کے بیان کے خلاف منقول نہیں ہے، بلکہ یزید کے دوسرے شاگرد کی روایت سے ان کی روایت کی تائید ہوتی ہے، تو ذہبی کے فیصلہ کی بنا پر ابن فنجویہ کے روایت کے صحیح ہونے میں کیا شبہہ رہ جاتا ہے۔

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ابن الصلاح نے یہ تصریح کر دی ہے کہ مشائخ حدیث کے حق میں جو شرطیں پہلے معتبر تھیں، ان سب کا لحاظ پچھلے دور کے مشائخ میں کوئی نہیں کرتا، بلکہ اتنے پر اکتفاء کی جاتی ہے کہ شیخ مسلمان عاقل بالغ ہو کھلم کھلا فسق اور بے عقلی اس کا شیوہ نہ ہو، جن نوشتوں کو اس نے سنا ہے وہ مشکوک نہ ہو اور وہ ان کا ضابطہ ہو اور وہ نوشتہ اس کے شیخ کی اصل کے مطابق ہو، اور ابن الصلاح نے لکھا ہے کہ ہم سے پہلے اس طرح کی بات امام بیہقی بھی لکھ چکے ہیں۔[1]

نیز ابن الصلاح نے یہ بھی لکھا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کی بہت سی مشہور کتابوں میں بھی بہتیرے رواۃ کے بارے میں جن کا زمانہ بہت پہلے گزرا ہے، اور ان کا باطنی حال معلوم ہونا ناممکن سا ہو گیا ہے اسی پر عمل کیا گیا ہے کہ اگر ان سے دو شخصوں نے روایت کی ہے، تو کوئی ان کے ثقہ ہونے کی تصریح کرے، یا نہ کرے اس کی روایت قبول کرتے ہیں۔[2]

اور سب سے آخر میں یہ کہ ابن الاثیر نے ابن فنجویہ کے تذکرہ میں ان کو حافظ کہا ہے اور سخاوی کی تصریح کے بموجب یہ الفاظ توثیق میں سے ہے، لہٰذا صراحۃً بھی ابن فنجویہ کی توثیق ثابت ہو گئی۔

ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے ابن فنجویہ کی روایت کو ناقابل استدلال کہنا

---

[1] ابن الصلاح: ص ۴۶ [2] ابن الصلاح: ص ۴۳

سوائے اس کے کہ غفلت پر مبنی کہا جائے اور اس کو ایک بے جا جرأت قرار دیا جائے اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

مولانا عبدالرحمٰن صاحب نے معرفۃ السنن کی روایت پر دو طریق سے کلام کیا ہے ایک یہ کہ اس میں ایک راوی ابو طاہر ہیں جن کی نسبت ہم کو علم نہیں ہے کہ کسی نے ان کی توثیق کی ہے، دوسرے ابو عثمان ہیں جن کا تذکرہ ہم کو کسی کتاب میں نہیں ملا۔

ان راویوں پر مولانا کا اعتراض بعینہ وہی ہے جو ابن فنجویہ پر تھا، لہٰذا اس کا جواب بھی وہی ہے جو ابن فنجویہ کی طرف سے دیا جا چکا ہے، اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن ہم مولانا کے اس جمود یا تعصب پر اظہار افسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ جانتے، اور تسلیم کرتے ہوئے کہ ابو طاہر کو عبدالغافر اور سبکی وغیرہ نے امام اصحاب الحدیث اور امام المحدثین والفقہاء کہا ہے کس دیدہ دلیری سے کہتے ہیں کہ اس سے اس کا ثقہ ہونا لازم نہیں آتا، کاش کوئی بتائے کہ محدثین نے ان کو اپنا امام تسلیم کیا، اور اہل نیشاپور نے ان کو منصب افتاء و مشیخت تفویض کیا، تو کیا یہ ان کی عدالت وثقاہت اور فقہاء و محدثین کے ان پر کلی اعتماد کی دلیل نہیں ہے، اگر کوئی جرأت کر کے نفی میں جواب دے، تو میں بھی بلا خوف تردید کہتا ہوں کہ جب خواص و عوام اور محدثین وفقہاء کے اندر اس قدر مقبولیت واعتماد حاصل ہونے سے بھی ثقہ ہونا لازم نہیں آتا، تو کسی ایک یا دو کے ثقہ کہہ دینے سے بطریق اولی ثقہ ہونا لازم نہ آئے گا کیونکہ جب اس جم غفیر کے عملی اظہار اعتماد سے کچھ نہیں ہوتا، تو صرف دو یا ایک کے قولی اظہار اعتماد سے کیا ہو سکتا ہے، کیا اتنے لوگ جن میں محدثین وفقہاء سب شامل ہیں کسی غیر ثقہ کو امام محدثین بنا سکتے ہیں مفتی شہر قرار دے سکتے ہیں اور اس کو شیخ تسلیم کر سکتے ہیں، تو ایک یا دو آدمی کسی غیر ثقہ کو غلط بیانی کر کے یا کسی مطلب کے لئے رو رعایت سے ثقہ نہیں کہہ سکتے؟ خطیب نے اسی بات کو کفایہ

(صفحہ ۸۷) میں بایں الفاظ لکھا ہے:

"والدليل على ذلك ان العلم بظهور سترهما واشتهار عدالتهما اقوى فى النفوس من تعديل واحدو اثنين يجوز عليهما الكذب والمحاباة فى تعديله واغراض داعية لهما الى وصفه بغير صفة وبالرجوع الى النفوس يعلم ان ظهور ذلك من حاله اقوى فى النفس"

اس کے سوا ایک اور بات بھی قابل تعجب وافسوس ہے، معلوم ہوتا ہے مولانا کو وہ تمام الفاظ وعبارات مستحضر نہیں ہیں، جن سے ایک اور راوی کی توثیق ہوتی ہے، اور یہ وہ سمجھتے ہیں کہ ثقہ ثبت اور حجت جیسے معروف ومشہور الفاظ ہی سے توثیق ہوتی ہے اگر ایسا ہے تو یہ سخت غلط فہمی اور بے خبری ہے، توثیق انہی الفاظ میں منحصر نہیں ہے حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں اور سندی نے شرح نخبہ میں عبارات توثیق کے چھ درجے قائم کئے ہیں، اور ہر درجہ میں کئی کئی لفظ لکھے ہیں، از انجملہ چوتھے درجہ میں ثقہ، ثبت اور حجۃ کے ساتھ لفظ امام اور حافظ کو بھی الفاظ توثیق میں شمار کیا ہے، فرماتے ہیں:

"ثم ما انفرد فيه بصيغة دالة على التوثيق لثقة او ثبت او كازر محصف او حجة او امام او ضابط او حافظ"[1]

اس گزارش کے بعد میں چاہتا ہوں کہ محدثین نے ابو طاہر کے حق میں جو کہا ہے اس کو اپنے سامنے رکھ کر پوچھوں کہ کیا الفاظ امام اصحاب الحدیث اور امام المحدثین والفقہاء سے ابو طاہر کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا؟ اور اس کا انکار تعصب اور بے خبری نہیں ہے؟

سنئے علامہ حافظ تاج الدین سبکی طبقات الشافعیہ (جلد ۳ صفحہ ۸۲) میں فرماتے

---

[1] سخاوی و سندی بحوالہ الرفع و التکمیل: ص ۱۳

ہیں:

"الفقیه الشیخ ابو طاهر الزیادی امام المحدثین والفقهاء بنشیا بور فی زمانه وکان شیخا ادیبا عارفا بالعربیه سلمت الیه الفقهاء الفتیاء بمدینة نیسا بور والمشیخة"

اور اسی کتاب میں ہے کہ عبدالغافر ابو طاہر کی نسبت کہا ہے کہ "امام اصحاب الحدیث بخراسان وفقیهم بالاتفاق بلا مدافعة" (وہ پورے خراسان کے بالاتفاق وبلا اختلاف امام اصحاب الحدیث اور فقیہ تھے)۔[1]

حیرت کی بات ہے کہ ایک شخص کسی راوی کو امام کہہ دے تو از روئے اصول حدیث کی توثیق ہو جاتی ہے لیکن پورا خراسان ابو طاہر کو صرف امام نہیں، اصحاب الحدیث بالاتفاق تسلیم کرے، تو مولانا کے نزدیک ان کا ثقہ ہونا لازم نہیں آتا۔

ع بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی است

اب رہے ابوعثمان بصری تو معلوم ہے کہ ان کا نام عمرو بن عبداللہ ہے اور امام ابو طاہر کے علاوہ ان سے الحسن بن علی بن مؤمل بھی روایت کرتے ہیں، اور روایت زیر بحث کے علاوہ ان کی متعدد روایتیں سنن کبری میں موجود ہیں، اور محدثین میں سے کسی شخص نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے، زیادہ سے زیادہ ان کی نسبت اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ہم کو معلوم نہیں کہ ان کو کسی نے صراحۃً ثقہ کہا ہے تو میں ذہبی کے حوالہ سے ثابت کر چکا ہوں کہ ایسے راوی تو صحیحین میں بھی بکثرت ہیں، مگر جمہور نے ان کی روایات کو صحیح تسلیم کیا ہے، اس اصول سے ابوعثمان کی روایت بھی صحیح ہے اور مذکورہ بالا بنیاد پر اس کو مجروح قرار دینا تعصب وتحکم ہے۔

آخر میں ایک بات اور رہ جاتی ہے وہ یہ کہ اگر بالفرض معرفۃ السنن کی یہ روایت ضعیف بھی ہو تو چونکہ وہ سنن کبری میں دوسرے طریق سے مروی ہے، اس

---

[1] طبقات الشافعیہ: ۳/۸۳

لئے خود مولانا ہی کی تصریح کے بموجب اس کا ضعف دفع ہو جائے گا، مولانا ابکار المنن (صفحہ ۱۷۴،۱۷۵) میں لکھتے ہیں:

”ھذا الحدیث وان کان اسنادہ ضعیفا لکنہ منجبر بتعدد طرقہ“

مولانا نے دوسرا اعتراض اس روایت پر یہ کیا ہے کہ وہ سنن سعید و موطائے مالک کی گیارہ والی روایت اور ابن اسحاق کی ۱۳ والی روایت کی معارض ہے۔

مولانا کا یہ اعتراض بھی تعصب اور اپنی بات کی بے جا پاس سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ گیارہ اور تیرہ والی روایتیں بھی تو باہم متعارض ہیں، اور ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے تو جب ان میں کوئی بھی دوسری کی معارض ہوتے ہوئے مجروح و ساقط نہیں ہوئی تو بیس والی اس بنیاد پر کیوں مجروح و ساقط ہوگی؟ اور اگر آپ ان دونوں کے تعارض کو کسی تاویل کے بھروسہ پر کالعدم سمجھتے ہیں، مثلاً یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ تیرہ والی روایت کے کسی لفظ سے تو معلوم نہیں ہوتا، مگر احتمال عقلی ہے کہ اس میں دو رکعتیں سنت عشا کی شامل ہوں تو اس احتمال کے بموجب اس میں تراویح کی رکعتیں گیارہ ہی ہوئیں، اور اس طرح وہ گیارہ والی روایت کے مخالف نہ رہی، تو گزارش ہے کہ گیارہ اور تیرہ کے تعارض کو کسی تاویل و احتمال عقلی سے دفع کرنا آپ کے لئے جائز ہے تو دوسروں کے حق میں اسی نوعیت سے گیارہ اور بیس کے تعارض کو دفع کرنا کیوں ناجائز ہے، اور اگر آپ گیارہ اور تیرہ کے تعارض کو تاویل سے کالعدم قرار دے سکتے ہیں، تو آپ سے کہیں زیادہ اعلم بالحدیث امام بیہقی نے سنن کبری میں گیارہ اور بیس کے تعارض کو بھی کالعدم قرار دیا ہے، اور وہ آپ کے علم میں ہے، پھر آپ نے یہ جانتے ہوئے تعارض کا دعویٰ کیوں کیا؟ کیا یہ تعصب اور عوام کو مغالطہ میں ڈالنا نہیں ہے؟

امام بیہقی نے پہلے گیارہ والی ایک روایت کو نقل کر کے لکھا ہے ”ھکذا فی ھذہ الروایۃ“ (یعنی اس روایت میں اسی طرح ہے، اس کے بعد بیس والی

دو روایتوں کو نقل کر کے لکھا ہے:

”ویمکن الجمع بین الروایتین فانهم کانوا یقومون باحدی عشرة ثم کانوا یقومون بعشرین ویوترون بثلاث،،[1]

یعنی (گیارہ اور بیس کی) دونوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے پس بے شک وہ لوگ پہلے گیارہ رکعت پڑھا کرتے تھے اس کے بعد بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھنے لگے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری صرف یہی نہیں کہ بیہقی کی اس تطبیق و دفع تعارض سے واقف ہیں، بلکہ تحفۃ الاحوذی (جلد۲ صفحہ ۷۶) میں اس کو انہوں نے نقل بھی کیا ہے اور امکان تطبیق و دفع تعارض پر کوئی اعتراض بھی نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ ان کو یہ امکان تسلیم ہے، پھر بھی انہوں نے بیس والی روایت پر اعتراض کر دیا، کہ وہ گیارہ والی کے معارض ہے، شاید اس لئے کہ جواب کا نام ہو جائے چاہے کام ہو یا نہ ہو۔

جب بیہقی کی تطبیق کا ذکر آ گیا ہے تو اسی جگہ یہ بھی ذکر کرتا چلوں تو اچھا ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن نے امکان تطبیق پر تو کوئی اعتراض نہیں کیا، لیکن اس پر اعتراض کیا ہے کہ تطبیق کی یہی صورت کیوں اختیار کی جائے، کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ لوگ (عہد فاروقی کے صحابی و تابعین) پہلے بیس پڑھتے تھے۔ اور اب بعد میں گیارہ پڑھنے لگے تھے، اور یہی ظاہر ہے اس لئے کہ گیارہ ہی پر عمل اس چیز کے مطابق ہے جو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے اور بیس پر عمل اس کے مخالف ہے۔[2]

اور حافظ صاحب رکعات تراویح (صفحہ ۲۳) میں فرماتے ہیں:

”اس کا کیا ثبوت ہے کہ گیارہ کا حکم پہلے ہے اور بیس کا پیچھے، کیوں نہیں

[1] سنن کبری: ۲/۴۹۶　　[2] تحفة الاحوذی: ۲/۷۶

جائز ہے کہ بیس ہی کا حکم پہلے ہو اور گیارہ کا حکم پیچھے۔"

اس کے متعلق ہماری گزارش یہ ہے کہ کوئی ہوش مند اور ذی علم یہ نہیں کہہ سکتا، اور اگر کوئی مولانا اور حافظ صاحب کی شہ پاکر یہ کہنے کی جرأت کر بیٹھے تو وہ واقعات و روایات کی روشنی میں بالکل ناقابل قبول ہے، اس لئے کہ خلاف عقل ہونے کے ساتھ وہ خلاف واقعہ بھی ہے خلاف عقل اس لئے کہ عہد فاروقی میں گیارہ پڑھنے کا ذکر سائب کے سوا کوئی دوسرا نہیں کرتا نہ سائب کی روایت کے سوا کسی ایک روایت سے عہد فاروقی میں یا اس کے بعد کسی صحابی یا تابعی کا گیارہ پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

اور لطف یہ ہے کہ سائب کی بھی اس روایت میں گیارہ کے ذکر کرنے پر اکتفاء نہیں ہے بلکہ حافظ اور ثقہ راویوں کا اختلاف ہے کہ اس روایت میں گیارہ کا ذکر ہے یا تیرہ کا یا اکیس کا لہٰذا بیس والی (جس کے سب راوی بیس کے ذکر پر متفق ہیں اور اس کی تائید دوسری بہت سی روایتوں سے ہوتی ہے) کے مقابل میں باقاعدہ سے تو گیارہ کا وجود ہی تسلیم کرنا مشکل ہے چہ جائیکہ اسی کو مستقل معمول) (دیرپا اور آخری معمول جو پھر بدلا نہیں گیا) قرار دیا جائے اس کے ساتھ یہی رعایت بہت ہے کہ کسی درجہ میں اس کا وجود مان کر یہ کہہ دیا جائے کہ شروع میں عارضی طور پر اس پر عمل ہوا۔

اور خلاف واقعہ اس لئے کہ بیہقی نے جو تطبیق ذکر کی ہے وہ احتمال عقلی کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ واقعات کی بنیاد پر ہے یعنی ان کے نزدیک واقعۃً یہی تاریخی ترتیب ہے کہ پہلے گیارہ پر اور بعد میں بیس پر عمل ہوا، چنانچہ ان کا لفظ "فانهم كانوا يقومون الخ" ہے، بیہقی یہ نہیں کہتے کہ ممکن ہے پہلے گیارہ پڑھتے ہوں بعد میں بیس پڑھنے لگے ہوں، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ بتحقیق وہ پہلے گیارہ پڑھتے تھے، بعد میں بیس پڑھنے لگے، چنانچہ بیہقی نے ایک اور مقام پر لکھا ہے، "كان عمر امر بهذا العدد زمانا ثم كانوا يقومون على عهده بعشرين ركعة"[1]

---

[1] مرقاة شرح مشکوٰۃ

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دنوں تک اسی عدد (گیارہ) کا حکم دیا تھا، پھر بعد میں انہی کے عہد میں لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے، بیہقی کے علاوہ مالکیہ میں ابن حبیب بھی اس کو احتمال عقلی نہیں بلکہ واقعہ بتاتے ہیں فرماتے ہیں:

"انها كانت اولا احدى عشرة ركعة الا انهم كانوا تطيلون القراءة فيه فثقل ذلك عليهم فزادوا فى عدد الركعات وخففوا القراءة وكانوا يصلون عشرين ركعة غير الوتر"[1]

یعنی پہلے گیارہ رکعت تھی، مگر لوگ قراءت لمبی کرتے تھے، تو یہ گراں ہوا، اس لئے رکعتوں کی تعداد میں اضافہ اور قراءت میں تخفیف کر دی، اور لوگ وتر کے سوا بیس رکعت پڑھتے تھے۔

ظاہر ہے کہ محض ظن وتخمین سے کوئی چیز واقعہ نہیں بن سکتی اور بیہقی وابن حبیب کسی چیز کے واقعہ ہونے کا دعویٰ بلا دلیل وثبوت محض احتمال عقلی سے نہیں کر سکتے، اس لئے ان کے علم میں اس کا ثبوت ہوگا، وہ ثبوت اگرچہ ہمیں معلوم نہیں، مگر ہمارے پاس بہت سے قرائن وشواہد موجود ہیں جس سے ان کی تصدیق ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے جو واقعہ بیان کیا ہے وہی واقعہ ہے مجملہ ان قرائن کے ایک قرینہ یہ ہے کہ اگر بیس پر عمل پہلے اور گیارہ پر عمل بعد کو ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیس پر عمل محض عارضی اور چند روزہ تھا، اور گیارہ پر عمل آخری اور مستقل اور دیرپا تھا، تو سوال ہوتا ہے کہ پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جو عمل آخری تھا اور زیادہ دنوں باقی رہا، اس کا تو سوائے ایک مختلف فیہ اور مشکوک روایت کے کہیں ذکر نہیں ملتا، اور اس کے مقابل میں جو عارضی اور چند روزہ تھا، اور اسی عہد میں بعد کو متروک ومہجور بھی ہوگیا، اس کا ذکر روایات میں بکثرت آتا ہے، خود سائب تو بیس کا

---

[1] تحفة الاخيار: ص ١٩٢

ذکر کرتے ہی ہیں ان کے علاوہ تابعین میں یزید بن رومان یحییٰ بن سعید، اور عبدالعزیز بن رفیع عہد فاروقی میں بیس ہی پڑھنے کا ذکر کرتے ہیں۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اگر گیارہ پر عمل بعد کو ہوا ہوتا تو معمولی عقل والا بھی سمجھ سکتا ہے کہ عہد فاروقی کے بعد وہی متوارث ہوتا، اور طبقۃً بعد طبقۃٍ (یا نسلاً بعد نسلٍ کہہ لیجئے) اسی پر عمل درآمد ہوتا، مگر عہد فاروقی کے بعد گیارہ پر عمل کا کہیں وجود نہیں ملتا، بلکہ اس کے برخلاف حضرت عثمان[1] رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اور اس کے بعد بھی برابر بیس یا بیس سے زائد پر عمل پایا جاتا ہے جیسا کہ ابتداء میں مفصل طور پر بتایا جاچکا ہے۔

پس جب بیہقی کے خلاف کوئی یہ کہے گا کہ واقعہ یوں نہیں بلکہ یوں تھا کہ پہلے بیس اور بعد میں گیارہ پڑھتے تھے، تو اس کو ثبوت پیش کرنا پڑے گا، اور بتانا پڑے گا کہ کہاں یہ واقعہ لکھا ہوا ہے کم از کم اس کو بیہقی اور ابن حبیب ہی کے کسی ہمعصر محقق کا نام لینا پڑے گا اور اگر یہ نہ کرسکے گا اور دعویٰ کردے گا تو ایک غلط بیانی کا مرتکب اور ایک بے بنیاد بات کو واقعہ قرار دینے والا مجرم قرار پائے گا۔

فَائِدَۃ: ہم نے جواب نمبر ا میں گیارہ پر عمل کو محض عارضی اور چندروزہ قرار دیا ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تراویح کا ذکر کرتے ہوئے جب یہ کہا ہے کہ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی کو امام بنایا، تو وہاں گیارہ رکعت پڑھنے کا قطعاً ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بجائے ابی کے بیس رکعت پڑھانے کا ذکر کیا ہے۔

اب غور کیجئے اگر بیس پر عمل چند دن رہ کر ختم ہوگیا ہوتا اور گیارہ پر مستقل عمل ہوا

---

[1] بیہقی میں حضرت عمر کے عہد میں بیس پڑھنے کی جو روایت ہے، اسی روایت کے آخر میں یہ فقرہ بھی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگ شدت قیام کی وجہ سے لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے جب بیس کے ذکر کے سلسلہ میں یہ فقرہ مروی ہے، تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عہد عثمانی میں بھی لوگ بیس ہی پڑھتے تھے، دونوں عہدوں میں اگر تعداد اور رکعات میں اختلاف ہوتا تو راوی ضرور ذکر کرتا۔ (۱۲ منہ)

ہوتا تو ابن تیمیہ گیارہ کا ذکر کرتے یا بیس کا؟ اس سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہ کی تحقیق میں بھی گیارہ پر عمل چند روزہ تھا جو چند روز رہ کر ختم ہو گیا اور مستقل عمل بیس پر رہا یا ان کے نزدیک گیارہ کا وجود ہی نہیں تھا۔

ابن تیمیہ کی یہ عبارت ہم پہلے نقل کر چکے ہیں، اس کا ابتدائی فقرہ یہ ہے: "فلما جمعهم عمر علی ابی کان یصلی بهم عشرین رکعة ویوتر بثلاث" پھر ابن تیمیہ نے بیس کے بعد چالیس اور چھتیس رکعت پڑھنے کا ذکر بھی کیا ہے مگر گیارہ کا ذکر بعد میں بھی نہیں کیا ہے۔

اس کے بعد مولانا نے واقعہ کی اس نوعیت (یعنی پہلے بیس پر عمل تھا، بعد میں گیارہ پر ہوا) کو ظاہر قرار دینے کی جو یہ وجہ ذکر کی ہے کہ اس لئے کہ جو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے، اس کے مطابق یہی ہے اور دوسری شکل اس کے خلاف ہے۔

تو اس کی نسبت عرض ہے کہ اولاً آنحضرت ﷺ سے گیارہ رکعت تراویح کسی صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے جیسا کہ اوپر تفصیل سے بتایا جا چکا ہے، لہٰذا پہلے اس کو ثابت کیجئے اس کے بعد گیارہ پر عمل کو اس کے مطابق کہئے ثانیاً اگر بفرض محال ثابت بھی ہو تو جب قاضی شوکانی یہ فرماتے ہیں کہ تراویح کو کسی عدد معین میں منحصر کہنے کی کوئی دلیل حدیث میں نہیں ہے، اور ابن تیمیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ سمجھنا غلطی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے کوئی عدد معین تراویح کا ثابت ہے، جو کم و بیش نہیں ہو سکتا، (حوالہ اوپر دیکھئے) تو بیس پر عمل کو حضرت کے فعل کے مخالف کہنا غلط ہے، اس لئے کہ وہ مخالف تو اس وقت ہوتا، جب حضرت کی تراویح گیارہ میں منحصر ہوتی۔

ثالثاً تاریخی واقعات کا ثبوت تاریخی شہادتوں سے ہو سکتا ہے، قیاس آرائی سے کوئی چیز واقعہ نہیں بن سکتی، اور آپ جو فرماتے ہیں کہ بیس پر عمل پہلے اور گیارہ پر بعد میں تھا، اس لئے کہ گیارہ پر عمل حضرت کے فعل کے مطابق اور بیس پر آپ کے فعل کے خلاف ہے تو یہ محض قیاس ہے کوئی شہادت نہیں ہے لہٰذا اس سے یہ بات کہ

یہی واقعہ تھا ثابت نہیں ہوسکتی، بالخصوص جب کہ وہ قیاس بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ پہلے تو اس کی بنیاد ہی صحیح نہیں ہے جیسا کہ ابھی بتایا گیا، دوسری اگر بالفرض بنیاد صحیح بھی ہو تو جب تک یہ نہ ثابت کیجئے کہ عمل کرنے والے بھی اس بنیاد کو صحیح مانتے تھے، تب تک یہ قیاس آرائی صحیح نہیں ہوسکتی، زیادہ صاف سننا چاہتے ہوں تو سنئے کہ جب عہد فاروقی کے لوگ آنحضرت ﷺ کی تراویح کا عدد گیارہ نہ مانتے ہوں گے، یا گیارہ میں اس کو منحصر نہ سمجھتے ہوں گے، تو آپ کا یہ کہنا کہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کی موافقت میں گیارہ کو اپنا آخری اور مستقل معمول بنایا، صحیح نہیں ہوسکتا لہٰذا پہلے اس کو ثابت کیجئے۔

جمہور امت کے دلائل

اہل حدیث کے دونوں دعووں اور ان کے دلائل پر کلام کرنے کے بعد اب ہم جمہور امت جن میں احناف بھی شامل ہیں) کے دلائل پیش کرتے ہیں:

(پہلی دلیل) ابوبکر بن ابی شیبہ نے مصنف[1] میں اور عبد بن حمید نے اپنے مسند میں اور بغوی نے اپنے معجم میں اور طبرانی نے معجم کبیر میں[2] اور بیہقی نے سنن کبریٰ[3] میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے۔

اس حدیث کی اسناد میں ایک راوی ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان واقع ہے اور وہ مجروح راوی ہے، اس لئے اس کی یہ روایت ضعیف قرار دی گئی ہے، اس کو ضعیف کہنے والوں میں ابن حجر سیوطی، ابن الہمام اور عینی وغیرہم شامل ہیں، اور کچھ شبہہ نہیں کہ ابراہم بن عثمان پر سخت سخت جرحیں نقل کی گئی ہیں، مگر اس میں بھی کچھ شبہہ نہیں کہ جتنی جرحیں نقل کی جاتی ہیں سب مقبول نہیں ہیں بعض ان میں سے مردود بھی

---

[1] مصنف: ۱/۴۸۲ قلمی اور ۲/۲۹۴ مطبوعہ

[2] مصابیح: ص ۴۱ [3] سنن کبری: ۲/۲۹۶

ہیں لیکن افسوس کی بات ہے مقبول جرحوں کے ساتھ مردود جرحوں کو بھی نقل کردیا جاتا ہے۔

مثلاً نقل کیا جاتا ہے کہ شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کی ہے[1] مگر حق یہ ہے کہ شعبہ کی تکذیب قابل قبول نہیں ہے جیسا کہ حافظ ذہبی کے بیان سے ظاہر ہے ذہبی نے میزان الاعتدال (جلد ا صفحہ ۲۳) میں لکھا ہے:

"کذبه شعبة لکونه روی عن الحکم عن ابن ابی لیلی انه قال شهد صفین من اهل بدر سبعون فقال شعبة کذب واللّٰه لقد ذاکرت الحکم فما وجدنا شهد صفین احد من اهل بدر غیر خزیمة، قلت سبحان اللّٰه اما شهدها علی اماشهدها عمار"

ترجمہ: "حافظ عبداللہ صاحب اس عبارت کا یوں ترجمہ کرتے ہیں، کہ شعبہ نے اس کو اس وجہ سے جھوٹا کہا ہے کہ اس نے حکم سے روایت کی کہ ابن لیلیٰ نے کہا صفین میں ستر اہل بدر صحابی حاضر تھے، شعبہ نے کہا واللہ ابو شیبہ نے یہ بات جھوٹ کہی، میں نے خود حکم سے مذاکرہ کیا تو سوائے خزیمہ کے اور کسی کو اہل بدر سے نہیں پایا، کہ جو صفین میں حاضر ہوا، میں (ذہبی) کہتا ہوں، سبحان اللہ کیا صفین میں علی حاضر نہ تھے؟ کیا صفین میں عمار رضی اللہ عنہ حاضر نہ تھے؟"[2]

دیکھئے اس بیان سے شعبہ کی تکذیب کی حقیقت کھل گئی اور معلوم ہوگیا کہ انہوں نے اس وجہ سے تکذیب کی تھی کہ ابراہیم نے حکم کے واسطے سے ابن ابی لیلیٰ کا یہ بیان روایت کیا تھا کہ صفین میں ستر بدری صحابی شریک تھے، تو اس سے ابراہیم کا جھوٹ کیونکر ثابت ہوا، ان کا جھوٹ تو جب ثابت ہوتا کہ شعبہ جب حکم سے مذاکرہ

---

[1] تحفة الاحوذی: ۲/۷۵ بحواله عینی
[2] رکعات التراویح: ص ۱۴، ۱۵

کرنے گئے تھے، تو وہ یہ کہتے کہ میں نے ابراہیم سے یہ بیان نہیں کیا، مگر شعبہ حکم کا انکار نہیں کرتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ مذاکرہ سے صرف ایک صحابی ثابت ہوا، لہٰذا اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ حکم نے ضرور بیان کیا تھا، مگر مذاکرہ کے وقت وہ ستر کا نام نہیں بتا سکے، ایسی صورت میں الزام جو کچھ عائد ہوگا وہ حکم پر نہ کہ ابراہیم پر، پھر حافظ ذہبی نے شعبہ کے اس بیان کو بھی کہ ایک ہی صحابی ثابت ہوسکا یوں رد کر دیا، کہ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ وحضرت عمار رضی اللہ عنہ بالیقین شریک تھے، تو ایک ہی کیسے ثابت ہوا، کم سے کم تین کہیے یعنی اسی طرح اور تحقیق کیجئے تو ممکن ہے اور نکل آئیں، بہر حال اس بیان سے شعبہ کی تکذیب کا ناقابل قبول ہونا واضح ہوگیا۔

علاوہ بریں کذب کا اطلاق ہمیشہ تعمد کذب (قصداً جھوٹ بولنے) پر نہیں ہوتا، بلکہ بلا ارادہ محض سہو ونسیان سے خلاف واقعہ بات بولنے پر بھی اس کا اطلاق بکثرت ہوتا ہے۔[1]

اور نہایہ (جلد۴ صفحہ۱۴۳) میں اس کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں اور عرب کا محاورہ بتایا ہے، نیز مقدمہ فتح الباری میں بھی یہ مذکور ہے اسی طرح دوسرے کی بتائی یا کہی ہوئی خلاف واقعہ بات بے تحقیق نقل کر دے تو وہ بھی جھوٹ کہا جاتا ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے لہٰذا شعبہ کے قول سے ابراہیم پر قصداً جھوٹ بولنے کا الزام نہ عائد ہوگا، اس لئے کہ شعبہ نے ابراہیم کے قصداً جھوٹ بولنے کی کوئی دلیل نہیں دی، اور شعبہ جیسا محتاط وپرہیز گاری عالم کسی مسلمان کو بے دلیل جھوٹا نہیں کہہ سکتا، شعبہ کی تکذیب کا مطالعہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ ابراہیم نے بے تحقیق بات نقل کر دی، یا ان سے بھول ہوئی ہے۔

غرض ابراہیم کو مجروح ثابت کرنے میں کچھ مبالغہ سے بھی کام لیا گیا ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو جس طرح جارحین کا کلام نقل کیا گیا ہے، اسی طرح ابن عدی کا یہ

---

[1] فتح الباری: ۵۲/۱، و تلخیص حبیر: ص ۱۷۶

کلام بھی نقل کیا جاتا ہے:

"له احادیث صالحة وهو خیر من ابراهیم بن ابی حیة[1]"

ترجمہ: "اس کی (ابراہیم کی) حدیثیں درست بھی ہیں اور وہ ابراہیم ابن ابی حیہ سے بہتر ہے۔"

اور یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ یزید بن ہارون (جو امام بخاری کے استاذ الاستاذ اور نہایت ثقہ اور زبردست حافظ حدیث تھے) ابراہیم کے بڑے مداح تھے، فرماتے ہیں "ماقضی علی الناس یعنی فی زمانه اعدل فی قضاء منه[2]" یعنی ہمارے زمانہ میں ان سے زیادہ عادل کوئی قاضی نہیں ہوا، یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے کہ یزید سے بڑھ کر ابراہیم کا پرکھنے والا اور ان کے حالات سے باخبر ان جارحین میں کوئی بھی نہیں ہے، اس لئے کہ یزید ان کے محکمہ میں کاتب یعنی ان کے منشی تھے، اس لئے یزید کی شہادت ابراہیم کے علم اور دیانت داری دونوں کی زبردست شہادت ہے، اور کسی راوی کی روایت کے قبول کرنے کے لئے دو باتیں لازمی طور پر دیکھی جاتی ہیں، ایک اس کا تدین کہ فاسق و فاجر وغیرہ تو نہیں ہے، دوسری اس کی قوت حافظہ پس اس شہادت کے بعد ابراہیم کے تدین میں تو شک کی گنجائش نہیں رہتی۔

اب رہی قوت حافظہ تو ابن عدی کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ ابراہیم کا حافظہ بھی بہت زیادہ خراب نہ تھا، اس لئے کہ ابن عدی نے اقرار کیا ہے کہ ابراہیم کی روایات میں درست اور ٹھیک حدیثیں بھی ہیں، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حافظہ بالکل خراب نہیں تھا ورنہ اس کے پاس درست حدیثیں کیوں ہوتیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ ابراہیم کے باب میں جس قدر مبالغہ سے کام لیا جاتا ہے وہ صحیح نہیں ہے وہ مجروح بے شک ہے لیکن نہ اتنا جتنا کہ بتایا جاتا ہے۔

---

[1] تہذیب: ۱/۱۴۵ [2] تہذیب

بہر حال ہم کو اتنا تسلیم ہے کہ ابراہیم ضعیف راوی ہے اور اس کی وجہ سے یہ حدیث بھی ضعیف ہے لیکن ابراہیم اتنا ضعیف و مجروح نہیں ہے، کہ اس کی وجہ سے یہ حدیث مصنوعی یا بے اصل روایتوں میں جگہ پانے کی مستحق ہو وہ ایسی نہ سہی کہ بالکلیہ اسی پر اعتماد کیا جائے لیکن ایسی بھی نہیں ہے کہ استدلال یا تائید کے موقع پر اس کا ذکر بھی نہ کیا جائے یہی وجہ ہے کہ امام بیہقی نے رکعات التراویح کی تعداد بیان کرنے کے لئے جو باب منعقد کیا ہے، اس میں اس کو بھی ذکر کیا ہے۔

اور حافظ عبداللہ صاحب نے امام بخاری کی جرح سکتوا عنہ پر بہت زور دے کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اس جرح کی وجہ سے ابراہیم کی حدیثیں قابل ترک ہیں تو اس پر تفصیل کے ساتھ ہم اثر علی کی بحث میں کلام کریں گے۔

اس کے بعد مجھے یہ بھی عرض کرنا ہے کہ ابوشیبہ کی یہ حدیث چاہے اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہو مگر اس لحاظ سے وہ بے حد قوی اور ٹھوس ہے، کہ عہد فاروقی کے مسلمانوں کا علانیہ عمل اسی کے موافق تھا، یا کم از کم آخر میں وہ لوگ اسی پر جم گئے، اور روایتوں سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ کے مسلمانوں کا عمل بھی اسی کے موافق ثابت ہوتا ہے، اور ہر چہار ائمہ مجتہدین کے اقوال بھی اسی کے مطابق ہیں[1] اور عہد

[1] امام ابوحنیفہ شافعی، اور امام احمد کے اقوال میں تو شک کی گنجائش ہی نہیں ہاں امام مالک کے باب میں ممکن ہو کوئی شبہ کرے تو اوپر بتایا جا چکا ہے، کہ ابن رشد نے صراحۃً ان کا ایک قول بیس کا ذکر کیا ہے علاوہ بریں ابن حبیب مالکی وغیرہ یہ تصریح بھی کرتے ہیں کہ پہلے تراویح کی تیئس رکعتیں (مع وتر) تھیں بعد میں اضافہ ہوا ہے اور متعدد محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں مگر مکہ والے چونکہ ہر رکعت پر طواف کرتے تھے، اور دو دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کما لیتے تھے، تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو ترویحہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا، اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں، اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا اکیلے اکیلے بلا جماعت پڑھنا ثابت ہے نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالک بھی بیس کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو وہ بھی مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا۔

فاروقی کے بعد سے ہمیشہ امت کا عمل بھی بلا اضافہ یا اضافہ کے ساتھ اسی کے موافق رہا ہے، ان باتوں کے انضمام سے ابوشیبہ کی حدیث اس قدر قوی اور مستحکم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد اس کو ضعیف کہہ کر جان چھڑانا ناممکن سی بات ہو جاتی ہے۔

مولانا ثناء اللہ امرتسری نے ایک موقع پر اعتراف کیا ہے کہ "بعض ضعف ایسے ہیں جو امت کی تلقی بالقبول سے رفع ہو گئے ہیں۔"[1]

اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ بعض بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ ان کے باب میں سوائے ایک ضعیف حدیث کے دوسری کوئی چیز موجود نہیں ہے، مگر ساری امت کا عمل اسی پر ہے، اور تمام ائمہ کا مذہب متفقہ طور پر اسی کے مطابق ہے۔

مثلاً سارے ائمہ کا بالاتفاق مذہب یہ ہے کہ حقیقی بھائی کی موجودگی میں علاتی بھائی وارث نہیں ہوگا، مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک ضعیف حدیث کے سوا اس کی کوئی دوسری دلیل نہیں ہے، امام ترمذی اس حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

"هذا حديث لا نعرفه الا من حديث ابی اسحاق عن الحارث عن علی وقد تكلم بعض اهل الحديث فی الحارث والعمل علی هذ الحديث عند اهل العلم"[2]

یعنی ایسی حدیث ہے کہ جس کو صرف ابو اسحاق عن الحارث عن علی کے سلسلہ سے ہم پہچانتے ہیں، اور بعض محدثین نے حارث میں کلام کیا ہے، اور اہلِ علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے۔

حارث کے حق میں محدثین نے جو کلام کیا ہے اس کو کتب رجال میں دیکھئے کہ کتنا سخت کلام ہے۔

ابوشیبہ کی اس حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ وہ صحیحین کی حدیث

[1] اخبار اہلحدیث مورخہ ۱۹اپریل ۱۹۰۷ [2] ترمذی مع تحفہ: ۱۷۹/۳

"ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ" (یعنی آنحضرت ﷺ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) کی مخالف ہے مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جاچکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اور دوسرے موقع پر صراحۃً فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجر کا قول نقل کر چکا ہوں "والصواب ان کل شی ذکرتہ من ذلک محمول علی اوقات متعددۃ واحوال مختلفۃ"[1]

اور باجی شارح موطا کا قول سیوطی نے تنویر الحوالک (جلد ا صفحہ ۱۴۲) میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہ ما کان یزید میں آنحضرت ﷺ کی دائمی نہیں، بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں "فان الحدیث الاول اخبار عن صلاتہ المعتادۃ الغالبۃ والثانی اخبار عن زیادۃ وقعت فی بعض الاوقات" پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے، بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھیں ہیں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہوسکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا

[1] فتح الباری: ۱۴/۳

ہے، اور اعتراض کر دیا ہے۔

علاوہ بریں ابوشیبہ کی حدیث صحیحین کی حدیث کی مخالف اس لئے بھی نہیں ہے کہ حدیث صحیحین میں تہجد کا بیان ہے (جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے) اور حدیث ابو شیبہ میں تراویح کا پس جب اس کا تعلق تہجد سے اور اس کا تراویح سے ہے تو دونوں میں تعارض کیسے ہوا۔

(دوسری دلیل) امام بیہقی کی سنن کبری (جلد۲ صفحہ۴۹۶) میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ راوی ہیں، ''کانوا یقومون علی عھد عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنه فی شھر رمضان بعشرین رکعة'' یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگ رمضان کے مہینہ میں بیس رکعت پڑھتے تھے، اور اسی اثر کو امام بیہقی نے دوسرے طریق سے معرفۃ السنن میں بھی روایت کیا ہے، اور اہل حدیث کے دوسرے دعویٰ کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں اسنادیں صحیح ہیں، پہلی اسناد کو امام نووی امام عراقی اور سیوطی وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکی اور ملا قاری نے، اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اس بحث میں دے چکے ہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں تراویح کی بیس رکعتوں پر عمل کا ثبوت تنہا سائب ہی کی روایت سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کے علاوہ متعدد روایات سے ہوتا ہے۔

① ازانجملہ یزید بن رومان کی روایت ہے جو مؤطا مع تنویر (جلد۱ صفحہ۱۳۸) اور سنن کبری (جلد۲ صفحہ۴۹۶) اور قیام اللیل (صفحہ۹۱) میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں ''کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ تعالٰی عنه فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة'' (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگ رمضان میں تیئس رکعتیں (مع وتر) پڑھتے تھے۔

اس روایت پر اعتراض ہے کہ یزید بن رومان نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں

پایا، اس لئے اس کی اسناد منقطع ہے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ اثر امام مالک کی موطا میں منقول ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ (جلد ا صفحہ ۱۰۶) میں فرمایا ہے "قال الشافعی اصح الکتب بعد کتاب اللّٰہ مؤطا مالك واتفق اھل الحدیث علی ان جمیع ما فیه صحیح علی رای مالك ومن وافقه واما علی رای غیرہ فلیس فیه مرسل ولا منقطع الا قد اتصل السند به من طرق اخری وقد صنف فی زمان مالك مؤطات کثیرۃ فی تخریج احادیثه ووصل منقطعة مثل کتاب ابن ابی ذئب وابن عیینة والثوری ومعمر" یعنی امام شافعی نے فرمایا کہ کتاب اللہ کے بعد سب سے صحیح کتاب موطائے، امام مالک ہے اور محدثین کا اتفاق ہے کہ اس میں جتنی روایتیں ہیں، سب امام مالک اور ان کے موافقین کی رائے پر صحیح ہیں، (اس لئے کہ وہ لوگ مرسل کو بھی صحیح مقبول مانتے ہیں) اور دوسروں کی رائے پر اس میں کوئی مرسل یا منقطع ایسا نہیں ہے کہ دوسرے طریقوں سے اس کی سند متصل نہ ہو۔ اور امام مالک کے زمانہ میں موطا کی حدیثوں کی تخریج کے لئے اور اس کے منقطع کو متصل ثابت کرنے کے لئے بہت سے موطا تصنیف ہوئے جیسے ابن ابی ذئب، ابن عیینہ، ثوری اور معمر کی کتابیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مرسل کے قبول وعدم قبول میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ مطلقاً مقبول ہے،[1] لہٰذا ان حضرات کے مسلک کی بنا پر تو اس اثر کا مرسل ہونا کچھ مضر نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اگرچہ مرسل مقبول نہیں ہے مگر وہ بھی تصریح فرماتے ہیں کہ جب کسی مرسل کی تائید کسی

---

[1] خطیب بغدادی کفایہ میں لکھتے ہیں "فقال بعضهم انه مقبول ویجب العمل به اذا کان المرسل ثقة عدلا وهذا قول مالك واهل المدینة وابی حنیفة واهل العراق" (وغیرہم ص ۳۸۴)

دوسرے مرسل یا مسند سے ہوتی ہو، اور وہ مسند یا مرسل دوسرے طریق اسناد سے مروی ہو تو مقبول ہے چنانچہ حافظ ابن حجر شرح نخبہ (صفحہ ۵۱) میں فرماتے ہیں "وقال الشافعی یقبل اذا اعتضد بمجیئه من وجه اٰخر یباین الطریق الاولی مسندا کان او مرسلا" اور شیخ الاسلام زکریا انصاری نے یہ تعمیم بھی کی ہے کہ مرسل کا موید ضعیف ہو تب بھی مرسل مقبول ہو جائے گا۔[1]

جب یہ ذہن نشین ہو چکا تو سنئے کہ یزید بن رومان کا اثر اگرچہ مرسل ہے، مگر اس کی تائید دوسرے کئی مرسلوں سے ہوتی ہے، جو ابھی مذکور ہوں گے، لہٰذا وہ بالا تفاق مقبول اور حجت ہے، علاوہ بریں ہمارا اصل استدلال سائب کے اثر سے ہے، یزید بن رومان کا اثر تائید کے لئے پیش کیا گیا ہے۔

❷ ازاں جملہ عبدالعزیز بن رفیع کا اثر ہے، جو مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے۔[2] اس کے الفاظ یہ ہیں "کان ابی بن کعب یصلی بالناس عشرین رکعة ویوتر بثلاث" (یعنی حضرت ابی بن کعب لوگوں کو بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھاتے تھے) چونکہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ کی وفات اکثر لوگوں کے قول کے مطابق عہد فاروقی میں ہوئی ہے، اس لئے یہ بیان بھی عہد فاروقی سے متعلق ہے، اس اثر کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ قلمی (صفحہ ۲۸۳) دیکھئے۔

یہ اثر بھی مرسل ہے، مگر چونکہ یہ یزید بن رومان کا مؤید ہے اس لئے اس کا مرسل ہونا مضر نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی کی تصریح سے ثابت ہو چکا۔

❸ ازاں جملہ یحیٰی بن سعید انصاری کا اثر ہے کہ "ان عمر بن الخطاب امر رجلا ویصلی بهم عشرین رکعة" (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعتیں پڑھائے) یہ اثر بھی مصنف ابن شیبہ میں ہے۔[3]

یحیٰی کا یہ اثر بھی مرسل ہے مگر چونکہ مؤید ہے، اس لئے کوئی مضائقہ نہیں۔

---

[1] حاشیہ شرح نخبہ　[2] آثار السنن: ۲/۵۸　[3] آثار السنن: ۱/۵۸، ۱/۴۸۳

④ ازاں جملہ خود حضرت ابی کی روایت ہے:

"ان عمر بن الخطاب امره ان يصلي بالليل في رمضان فقال ان الناس يصومون النار ولا يحسنون ان يقرأوا فلو قرأت عليهم بالليل فقال يا امير المؤمنين ان هذا شيئ لم يكن فقال قد علمت ولكنه حسن فصلى بهم عشرين ركعة"[1]

ترجمہ: "یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی کو حکم دیا کہ لوگوں کو رات کے وقت رمضان میں نماز پڑھایا کرو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگ دن میں روزہ رکھتے ہیں، اور قرآن خوب اچھا پڑھنا نہیں جانتے لہٰذا کاش تم رات میں پڑھتے، ابی نے جواب دیا کہ امیر المؤمنین یہ بات پہلے نہیں ہوئی (یعنی ایک امام کے ساتھ سب کا اکٹھا ہو کر پڑھنا) تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا میں جانتا ہوں لیکن یہ اچھا ہے، چنانچہ ابی نے ان کو بیس رکعتیں پڑھائیں۔"

اس روایت کی اسناد کا حال معلوم نہیں مگر چونکہ یہ یزید بن رومان کے اثر کی مؤید ہے اس لئے اگر ضعیف الاسناد بھی ہو تو کچھ حرج نہیں جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔

⑤ ازانجملہ محمد بن کعب قرظی کا اثر ہے "كان الناس يصلون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان عشرين ركعة يطيلون فيها القراءة ويوترون بثلاث"[2]

(یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں لوگ بیس رکعتیں پڑھتے تھے، اور قراءت لمبی کرتے تھے، اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے) یہ اثر بھی مرسل ہے۔

⑥ ازانجملہ زید بن وہب کا اثر ہے "كان عبدالله بن مسعود يصلي بنا

---

[1] کنز العمال: ۲۸۴/۴ [2] قیام اللیل: ص ۹۱

فی شهر رمضان فینصرف وعلیه لیل قال الا عمش کان یصلی عشرین رکعة ویوتر بثلث''[1]

یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو رمضان میں نماز پڑھاتے تھے، جب فارغ ہو کر واپس ہوتے تو ابھی رات رہتی تھی، اعمش نے کہا کہ وہ (حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ) وتر کے علاوہ بیس رکعتیں پڑھتے تھے، اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔

قیام اللیل میں اس اثر کی سند مذکور نہیں ہے، اور زید بن وہب اگرچہ حضرت حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں سے ہیں، بلکہ انہوں نے حضرت ابوبکر سے بھی حدیث سنی ہے لہٰذا یہ روایت متصل ہے، مگر چونکہ بیس رکعت کا ذکر باقی حصہ سے الگ کر کے یوں کیا گیا ہے کہ ''قال الاعمش'' اس لئے ہم نے اس روایت کو مرسل روایتوں کے ضمن میں ذکر کیا، مگر اس کا مرسل ہونا مضر نہیں ہے اس لئے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب خاص کے عمل سے اعمش کے بیان کی زبردست تائید ہوتی ہے، اور مرسل اعتضاد کے بعد مقبول ہو جاتا ہے، دیکھئے صحیح بخاری مع فتح الباری (جلد۲ صفحہ ۱۸۰) میں حدیث آمین کے آخر میں ہے، ''قال ابن شهاب وکان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول الامین'' یہ ٹکڑا مرسل ہے مگر ابن حجر نے لکھا ہے ''وهو ان کان مرسلا فقد اعتضد بصنیع ابی هریرة راویه'' یعنی یہ ٹکڑا اگرچہ مرسل ہے، مگر اس کو راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے عمل سے مضبوطی اور تقویت حاصل ہے، لہٰذا یہاں بھی اگرچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی نسبت اعمش کا بیان مرسل ہے، مگر اعمش کے بیان کی پرزور تائید اس سے ہوتی ہے، کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب خاص شتیر بن شکل، اور سوید بن غفلہ نیز ان کے اصحاب خاص کے شاگرد ابوالبختری بیس رکعت پڑھتے تھے۔

اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد کا ذکر نہیں ہے، مگر ایک امام کے ساتھ

---

[1] قیام اللیل: ص ۹۱

باجماعت تراویح کا اہتمام چونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی کے عہد میں شروع ہوا ہے، اس لئے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد کا واقعہ تو ہو ہی نہیں سکتا، اب دو ہی احتمال ہیں، ایک یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ کا ہو، دوسرا یہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ کا ہو، مگر اغلب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی کے زمانہ کا واقعہ زید بن وہب بیان کرتے ہیں۔

بہر حال یہ سارے مرسل یزید بن رومان کے مرسل کے مؤید ہیں، اور یہ کل پانچ مرسل ہیں اگر ایک بھی ہوتا تو امام شافعی کی تصریح کے بموجب یزید کا مرسل مقبول اور قابل احتجاج ہو جاتا، لیکن جب کہ پانچ پانچ مؤید اس کے موجود ہیں، تو پھر اس کے مقبول اور قابل احتجاج ہونے میں کیا شک ہوسکتا ہے اس حالت میں بھی اگر کوئی شخص اس کو مرسل کہہ کے ناقابل استدلال ظاہر کرتا ہے تو یہ بڑا شرمناک تعصب اور خلاف دیانت بات ہے۔

میں نے کہا تھا کہ عہد فاروقی میں بیس پر عمل ہونے کا ثبوت صرف سائب ہی کی روایت سے نہیں ہوتا، بلکہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے، اس کے ثبوت میں میں نے سائب کی روایت کے علاوہ چھ روایتیں پیش کیں، اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ کیا اس کے بعد بھی کوئی منصف مزاج اور دیانت دار انسان یہ کہنے کی جرأت کرسکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بیس پر عمل نہیں تھا۔

شاید یہی وجہ ہے کہ جب بعض حضرات نے یہ دیکھا کہ بیس پر عمل ہونے کا انکار ممکن نہیں ہے تو انہوں نے گلوخلاصی کی ایک اور تدبیر سوچی، اور وہ یہ کہ بیس رکعت پڑھنے کا صراحۃً حکم دینا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں، ان کا مطلب یہ ہے کہ عہد فاروقی میں لوگ بیس پڑھتے ہوں، مگر صراحۃً یہ ثابت نہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیس پڑھنے کا حکم دیا تھا، چنانچہ حافظ عبداللہ صاحب نے بیہقی کی روایتوں کا جن کی صحت میں انہوں نے کچھ کلام نہیں کیا ہے، یہی جواب دیا کہ اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ جو لوگ تیئس رکعت پڑھتے تھے، وہ بحکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ پڑھتے تھے اور

مذکورہ بالا اثر کا بھی یہی جواب دیا ہے۔[1]

مگر افسوس کہ یہ تدبیر بھی قطعاً کارگر نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا لوگوں کو تراویح پر اکٹھا کرنا اور ابی کو امام بنانا پھر اپنی قائم کی ہوئی جماعت کا مسجد میں آکر مشاہدہ کرنا صحیح بخاری کے علاوہ دوسری صحاح اور غیر صحاح کی روایتوں سے محقق ہے، جس کا انکار ممکن نہیں ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب حضرت عمر نے بذات خود تراویح کی جماعت قائم کی، اور امام کا تقرر فرمایا، تو اس کی رکعتوں کی تعداد بھی مقرر فرمائی یا نہیں، اگر کہیئے کہ انہوں نے تعداد نہیں مقرر کی، بلکہ نمازیوں کی مرضی پر اس کو چھوڑ دیا تو عرض ہے کہ اولاً یہ آپ کے مسلمات کے خلاف ہے، اس لئے کہ آپ لوگ گیارہ کا حکم ثابت کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور صرف کیا کرتے ہیں، پھر بھی اگر آپ اسی پر راضی ہیں تو چلئے یہی سہی لیکن صاف صاف اعلان کیجئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا، نہ بیس کا

شادم کہ از رقیبان دامن فشان گزشتی　　　گو مشت خاک ماہم برباد رفتہ باشد

ثانیاً اس صورت میں جب سارے نمازی خواہ امام ہو یا مقتدی، ان کے عہد خلافت میں بیس پڑھتے تھے، اور ان کے شہر میں پڑھتے تھے، بلکہ جس مسجد میں وہ نماز پنجگانہ ادا فرماتے تھے، اسی مسجد میں پڑھتے تھے، اور یہ بھی ثابت ہے کہ جماعت تراویح کا معائنہ کرنے بھی وہ تشریف لاتے تھے، تو یقیناً ان لوگوں کا بیس پڑھنا ان کے علم و اطلاع میں تھا، اور انہوں نے روکنے کے بجائے برقرار رکھا، تو کیا یہ بات حکم دینے ہی کے برابر نہیں ہوئی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی قولی سنت نہیں تو تقریری سنت بھی نہ ہوئی؟ ثالثاً یہ کہنا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیس کا حکم نہیں دیا، مذکورہ بالا آثار نمبر ۳، ۴ کے خلاف بھی ہے۔

اور اگر کہیئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم تو دیا تھا، مگر گیارہ کا، تو اس کا مطلب یہ ہوا

[1] رکعات التراویح: ص ۱۹، ۲۰

کہ عہد فاروقی کے صحابہ وتابعین نے ان کے حکم کی خلاف ورزی کی، اب سوال ہے کہ یہ خلاف ورزی کیوں ہوئی؟ یہ کھلی بات ہے کہ عیاذاً باللہ سرکشی اور اتباع نفس کی وجہ سے تو ہو ہی نہیں سکتی، اس لئے کہ وہ حضرات خدا ورسول اور خلیفۂ راشد کے حد درجہ مطیع ومنقاد تھے، ان کے حق میں ایسی بدگمانی بے دینی ہے لہٰذا اس کے سوا کوئی دوسری بات نہیں ہوسکتی کہ ان کے علم میں بیس کی کوئی ایسی زبردست دلیل تھی جس کی پیروی احادیث ذیل کی پیروی سے بھی زیادہ ضروری تھی۔

"اسمعوا[1] واطیعوا ولوا امر علیکم عبد حبشی اور اقتدوا[2] بالذین بعدی ابی بکر وعمر اور علیکم بسنتی[3] وخ سنة الخلفاء الراشدین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ"

اگر بیس کی وہ دلیل کوئی کمزور دلیل ہوتی، یا وجوب اطاعت خلیفہ کی حدیثوں سے بڑھ کر واجب العمل نہ ہوتی، تو ان صریح احکام نبوی پر اس کو وہ ہرگز مقدم نہ کرتے، اور اس دلیل پر عمل کرنے کے باب میں وہ سب لوگ باہم ایسے متفق نہ ہوتے کہ کوئی ان سے الگ نظر ہی نہیں آتا، حتیٰ کہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے حکم کی اس خلاف ورزی پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ خاموش رہے، جو رضامندی کی دلیل ہے لہٰذا یہ تو تنہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے بڑھ کر یعنی اجماع کی سی بات ہوئی پس اگر آپ اسی شق کو پسند کرتے ہیں تو چلئے اس کا صاف صاف اقرار واعلان کیجئے۔

الغرض اس بات کا انکار کسی طرح ممکن نہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیس کا حکم دیا تھا یا کم ازکم وہ بیس پڑھنے سے متفق تھے، اور انہوں نے اپنے عہد خلافت میں اس کو

---

[1] سنو اور اطاعت کرو اگرچہ کوئی حبشی غلام تم پر امیر بنایا جائے۔
[2] ان دو شخصوں کی پیروی کرو جو میرے بعد ہوں گے، یعنی ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی۔
[3] تم میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کو لازم سمجھو اس کو مضبوطی سے تھام لو، اور اس کو دانت سے پکڑو۔

برقرار رکھا، اہل حدیث کو اس موقع پر ابن تیمیہ کا یہ مقولہ یاد رکھنا چاہیے "فلما جمعهم عمر على ابى بن كعب صلى بهم عشرين ركعة" (حوالہ گزر چکا) اور نواب صدیق حسن خان صاحب کی یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے "وقد عدوا ما وقع فی عهد عمر رضی الله تعالٰی عنه كالاجماع[1]" یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جو صورت پیش آئی، اس کو علماء نے مثل اجماع کے شمار کیا ہے۔

(تیسری دلیل) سنن بیہقی (جلد۲ صفحہ ۴۹۶) وغیرہ میں مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رمضان میں قراء کو بلایا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعتیں پڑھایا کرے، اور وتر حضرت علی پڑھاتے تھے، امام بیہقی اس اثر کو قوی تسلیم کرتے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے پہلے شتیر ابن شکل کی نسبت نقل کیا ہے کہ "وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں تھے اور لوگوں کو رمضان میں بیس رکعتیں تراویح کی اور تین وتر کی پڑھایا کرتے تھے" اس کو نقل کر کے فرمایا کہ اس میں قوت ہے، (یعنی یہ قوی اثر ہے) پھر اس کی دلیل میں مذکورہ بالا اثر بیہقی نے نقل کیا ہے، بیہقی کی پوری عبارت ملاحظہ ہو:

"و روينا عن شتير بن شكل وكان من اصحاب على رضى الله تعالٰى عنه انه كان يؤمهم فى رمضان بعشرين ركعة ويوتر بثلاث وفى ذالك قوة لما اخبرنا ابو الحسن بن الفضل القطان ببغداد انبأ محمد بن احمد بن عيسٰى بن عبدك الرازى ثنا ابو عامر عمرو بن تميم ثنا احمد بن عبدالله بن يونس ثنا حماد بن شعيب عن عطاء بن السائب عن ابى عبد الرحمن السلمى عن على رضى

[1] عون الباری: ۴۹۶/۴ مع نیل

اللّٰہ تعالٰی عنہ قال دعا القراء فی رمضان فامر منھم رجلا یصلی بالناس عشرین رکعۃ قال وکان علی رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ یوتر بھم وروینا ذلک من وجہ اٰخر عن علی"

اس عبارت کے آخر میں بیہقی نے یہ بھی تصریح کر دی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اثر دوسرے طریق سے بھی مروی ہے، لہٰذا تنہا بھی یہ اثر قوی تھا، اور اب تو مجموعی طور پر اتنا قوی ہوگیا، کہ اس میں کلام کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہ گئی، امام بیہقی نے دوسرے جس طریق کی طرف اشارہ کیا ہے، غالبًا وہ ابوالحسناء کا طریق ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے "ثنا وکیع عن الحسن بن صالح عن عمرو بن قیس عن ابی الحسناء ان علیا امر رجلا یصلی بھم عشرین رکعۃ" (یعنی ابوالحسناء سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعتیں پڑھائے۔[1]

ابوالحسناء کی یہ روایت بیہقی میں ایک دوسرے طریق سے مروی ہے اور اس طریق کو بیہقی نے ضعیف کہا ہے، مگر یہ ضعف مضر نہیں ہے، اس لئے کہ اس طریق کا مؤید مصنف کا طریق ہے۔

حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری نے رکعات التراویح میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ان آثار کی سندوں پر کلام کر کے یہ کہہ دیا کہ ہے کہ یہ صحیح نہیں ہیں، مگر حافظ صاحب کا یہ کلام بیہقی، اور ابن تیمیہ کے مقابل میں کوئی وزن نہیں رکھتا بیہقی کی نسبت میں لکھ چکا ہوں کہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر (بروایت ابوعبدالرحمٰن سلمی) کو شتیر بن شکل کے اثر کی قوت ثابت کرنے کے لئے پیش کیا ہے، اور بیہقی کی بعینہٖ عبارت نقل کر چکا ہوں، پس اگر اس اثر میں قوت نہیں ہے تو شتیر کے اثر کی تقویت اس سے کیوں کر ہوگی۔

---

[1] الجوهر النقی مع بیهقی: ۲/۴۹٦

اور حافظ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ (جلد۲ صفحہ۲۲۴) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر (بروایت ابی عبدالرحمٰن) سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی قائم کی ہوئی جماعت تراویح کو توڑا نہیں، بلکہ برقرار رکھا، لہٰذا ابن تیمیہ کے نزدیک بھی یہ اثر صحیح ہے، نیز حافظ ذہبی نے اپنے مختصر میں ابن تیمیہ کے اس استدلال پر ادنیٰ کلام نہیں کیا، یہ دلیل ہے کہ ان کے نزدیک ابن تیمیہ کا یہ استدلال اور اثر دونوں صحیح ہیں۔[1]

حافظ صاحب کا یہ کلام اس لئے بھی غلط ہے کہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر بروایت ابوعبدالرحمٰن پر حماد بن شعیب اور عطاء بن السائب کی وجہ سے کلام کیا ہے اور ان کو معلوم ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کا یہی ایک طریق نہیں ہے، بلکہ دوسرا طریق ابوالحسناء کا بھی ہے، اور اس میں مذکورہ بالا دونوں راوی نہیں ہیں لہٰذا ان پر الزام رکھنا بے سود اور بے انصافی ہے اس لئے کہ جب ابوالحسناء بھی حضرت علی سے وہی بات روایت کرتے ہیں جس کو حماد نے عطاء اور عطاء نے عبدالرحمٰن کے واسطہ سے نقل کیا ہے تو معلوم ہوا کہ ان دونوں میں سے کسی نے چاہے سہواً یا قصداً غلط بیانی نہیں کی ہے۔

فائدہ: مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے بھی تحفۃ الاحوذی (جلد۲ صفحہ۷۵) میں اس روایت پر حماد بن شعیب کی وجہ سے نہایت شدو مد سے اعتراض کیا ہے اور شیخ ابن الہمام کی ایک عبارت نقل کر کے بڑے طنطنہ سے لکھا ہے کہ "فاثر علی هذا لا يحتج به ولا يستشهد به ولا يصلح للاعتبار فان فی سنده حماد بن شعيب وقال البخاری فيه نظر" یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر نہ اس قابل ہے کہ اس سے دلیل پکڑی جائے نہ اس لائق ہے کہ اس سے تائید حاصل کی جائے، نہ وہ اعتبار (باصطلاح محدثین) کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے کہ اس کی سند میں

[1] المنتقی للذہبی مطبوعہ مصر: ص ۵۴۲

حماد بن شعیب ہے، اور اس کے بارے بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، مولانا نے ابکار المنن میں بھی کئی جگہ بخاری کی اس جرح کی اہمیت کا بہت دھوم دھام سے اظہار کیا ہے۔[1]

ہم کو یہ تسلیم ہے کہ بعض علمائے اسلام نے بھی بخاری کی اس جرح کی اہمیت ایسی ہی دکھائی ہے مگر مولانا عبدالرحمٰن صاحب سے ہم کو اس جمود کی توقع نہ تھی، اس لئے کہ وہ اپنے کو مقلد تو مانتے نہیں لیکن افسوس کہ ہماری توقع غلط ثابت ہوئی، اب آیئے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کتنے راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے مگر دوسرے ناقدین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور مصنّفین صحاح نے ان کی حدیثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں، اور اتنے ہی پر بس نہیں، بلکہ بعض حدیثوں کی تحسین بھی کی ہے۔

❶ سنئے بریدہ بن سفیان سلمی کی نسبت بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، مگر ابن حبان وابن شاہین نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ میں نے اس کی حدیثوں میں کوئی زیادہ منکر روایت نہیں دیکھی، اور امام نسائی نے اس کی روایت اپنے سنن میں نقل کی ہے۔

❷ تمام بن نجیح کے حق میں بخاری نے فیہ نظر لکھا ہے، اور امام فن رجال یحییٰ بن معین نے اس کو ثقہ کہا ہے، اسی طرح اسمٰعیل بن عیاش نے بھی جو براہ راست تمام سے واقف ہیں، تمام کو ثقہ کہا ہے، اور بزار نے صالح الحدیث کہا ہے، اور اس سے زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ خود امام بخاری نے رسالہ رفع الیدین میں تمام کی روایت سے تعلیقاً ایک اثر نقل کیا ہے (سوال یہ ہے کہ جب ایسا راوی اس قابل بھی نہیں ہوتا کہ اس سے استشہاد یا اعتبار بھی کیا جا سکے تو امام بخاری نے اس کی روایت کیوں ذکر کی) نیز امام ترمذی وابوداؤد نے تمام کی روایت کو اپنے اپنے سنن میں نقل

[1] ابکار المنن: ص ۵۰، ۱۱۴

کیا ہے۔

۳ راشد بن داؤد صنعانی پر بھی بخاری نے یہی جرح کی ہے مگر امام فن یحییٰ بن معین نے "لیس به باس ثقة" اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور وہ معتبر ہے، کہا ہے اور دحیم نے اس کو ثقہ قرار دیا ہے، اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور امام نسائی نے اس کی روایت سنن نسائی میں نقل کی ہے، اور حافظ نے اس کو "صدوق له اوهام" کہا ہے۔

۴ ثعلبہ بن یزید حمانی پر بھی یہی جرح بخاری نے کی ہے، مگر امام نسائی اس کو ثقہ کہتے ہیں اور ابن عدی کہتے ہیں کہ میں نے اس کی کوئی حدیث منکر نہیں پائی، اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور امام نسائی نے اس کی روایت مسند علی میں ذکر کی ہے، اور حافظ نے اس کو صدوق شیعی کہا ہے۔

۵ جعدہ مخزومی کے حق میں امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، اور ان کی حدیث امام ترمذی نے جامع میں کم از کم تائیداً ذکر کی ہے۔[1] اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں اس کی نسبت مقبول لکھا ہے، اور حافظ یہ لفظ اس راوی کے حق میں بولتے ہیں جس میں ایسی کوئی بات ثابت نہ ہو جس کی وجہ سے اس کی حدیث قابل ترک ہو، ان کی عبارت یہ ہے:

"السادسة من ليس له من الحديث الا القليل ولم يثبت فيه ما يترك حديثه واليه الاشارة بلفظ مقبول حيث يتابع والافلين الحديث"[2]

۶ جمیع بن عمیر تیمی کی نسبت بھی امام بخاری نے کہا ہے "فی احادیثه نظر" مگر ابو حاتم جیسے متشدد نے اس کے حق میں کہا ہے "محله الصدق صالح الحديث" (اس کا مقام راست گوئی ہے اس کی حدیث ٹھیک ہے) اور ساجی نے

---

[1] ترمذی مع تحفہ: ۲/۵۱ [2] تقریب: ص ۳

بھی اس کو راست گو مانا ہے، اور عجلی نے اس کو ثقہ کہا ہے، اور حافظ ابن حجر نے "صدوق یخطی و یتشیع" کہا ہے اور امام نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے اس کی حدیثیں اپنے سنن میں داخل کی ہیں، بلکہ ترمذی نے اس کی بعض حدیثوں کو حسن بھی کہا ہے، اور حدیث حسن جیسا کہ ایک طالب علم بھی جانتا ہے۔ قابل احتجاج ہوتی ہے، جمیع بن عمیر کی ایک حدیث جس کو ترمذی نے حسن کہا ترمذی مع تحفہ (صفحہ۴) میں ہے۔

۵ حبیب بن سالم انصاری کو بھی امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، مگر ابوحاتم نے اس کو ثقہ کہا اور ابوداؤد بھی اس کو ثقہ کہتے ہیں، اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے، اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اس کی احادیث کے متون میں سے ایک بھی منکر نہیں ہے، اور یہی وجہ ہے کہ امام مسلم نے اپنے صحیح میں اس کی روایت ذکر کی ہے، ظاہر ہے کہ امام مسلم نے چاہے احتجاجاً نہ ذکر کیا ہو، مگر اس سے تو انکار ہی نہیں ہوسکتا کہ تائید کے لئے ذکر کیا ہے، اور تنہا امام مسلم نے ہی نہیں بلکہ اصحاب سنن اربعہ نے بھی اس کی روایت نقل کی ہے نیز یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے تقریب میں اس کی نسبت "لا باس به" لکھا ہے۔

اب بتایئے کہ ایسے راوی سے تائید حاصل کرنی جائز نہیں ہے، تو ان ائمہ فن نے اپنی تصنیفات میں اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ایسے راوی کی روایت کیوں داخل کی۔

بہرحال ہم کو اس اطلاق میں کلام ہے، کہ ایسا راوی کسی کام کا نہیں ہوتا، اور ہمارے پاس اس کے قوی دلائل ہیں جس کا تھوڑا سا نمونہ آپ نے ملاحظہ فرمایا: ؎

اند کے پیش تو گفتم و بدل ترسیدم — کہ دل آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

یہاں پہنچ کر ہم کو اپنے ایک وعدہ کا ایفاء کرنا بھی ضروری ہے، ہم نے پہلی دلیل کے سلسلہ میں ابراہیم بن عثمان پر کلام کرتے ہوئے کہا تھا، کہ حافظ عبداللہ

صاحب نے امام بخاری کی جرح سکتوا عنہ پر زور دیتے ہوئے اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، کہ اس جرح کی وجہ سے ابراہیم متروک الحدیث اور اس کی حدیثیں قابل ترک ہیں، حافظ صاحب کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے الفاظ سکتوا عنہ اور فیہ نظر کا مطلب خود کچھ نہیں بتایا ہے کہ کیا ہے؟ لوگ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ وہ متروک الحدیث ہے اور یہ لوگ جو کہتے ہیں ممکن ہے صحیح ہو، لیکن یقین کے ساتھ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ امام بخاری کا یہی مطلب ہے، برخلاف اس کے امام بخاری نے بعض راویوں کی نسبت جزم کے ساتھ صاف لفظوں میں کہا ہے کہ اس کی حدیث لوگوں نے چھوڑ دی ہے، ایسے راویوں کی نسبت ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ بخاری کے نزدیک متروک ہیں لہٰذا ایسے راویوں کی حدیثیں بطریق اولیٰ متروک اور بقول مولانا عبدالرحمٰن صاحب کسی کام کی نہیں ہو سکتیں، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جب اپنا کوئی مطلب آ پڑتا ہے تو حضرات اہل حدیث ایسے راویوں کی حدیثوں کو پیش کرنے میں کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے، اور اس وقت ذہبی، عراقی وسیوطی کی ان تحقیقات کو بالکل بھول جاتے ہیں اس وقت اس کی صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں۔

مولانا عبدالرحمٰن نے تحقیق الکلام (جلد ا صفحہ ۶۳) میں اپنی ایک دلیل کی تائید میں عبداللہ بن عمرو بن الحارث رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی ہے، اور عبداللہ سے خود مولانا کی نقل کے مطابق اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ نے اس کو روایت کیا ہے، اب آیئے اور کتب رجال میں اسحاق کا حال پڑھئے حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب میں اور ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں۔

(امام بخاری نے فرمایا ہے کہ سب لوگوں نے اسحاق کو چھوڑ دیا ہے) اور صرف امام بخاری ہی نے نہیں، بلکہ ان کے علاوہ فلاس، ابوزرعہ، ابو حاتم، نسائی دارقطنی، برقانی حتیٰ کہ امام مالک و امام شافعی نے بھی اس کو متروک قرار دیا ہے، اور ابن

المدینی نے اس کو منکر الحدیث کہا ہے، اور ابن معین، و ابن خراش نے اس کو کذاب کہا ہے، امام احمد نے فرمایا ہے۔

(یعنی میرے نزدیک اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے) اور محمد بن عاصم کہتے ہیں کہ میں جب حج کرنے گیا تھا تو امام مالک زندہ تھے، اس زمانہ میں میں نے دیکھا ہے کہ اہلِ مدینہ کے نزدیک اسحاق مذکور کا اسلام بھی مشکوک تھا۔

حیرت ہے کہ ان تمام اوصاف عالیہ کے باوجود مولانا عبدالرحمٰن اس حدیث سے جو اسحاق کی روایت کی ہوئی ہے، تائید حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے، مگر ابراہیم بن عثمان و حماد بن شعیب کی روایتوں پر جرح کرتے ہیں، اور قابل استدلال ولائق اعتبار نہیں سمجھتے۔

ع ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے

اسی طرح یہاں تو ابوالحسناء کو مجہول قرار دے کر درانحالیکہ وہ قطعاً مجہول نہیں، اور اس کو مجہول کرنا بے خبری ہے[1] اس کی روایت کو مولانا عبدالرحمٰن اور حافظ صاحب دونوں نے ناقابل استدلال کہہ دیا، مگر تحقیق الکلام میں عبداللہ بن عمرو بن الحارث کی روایت اپنی تائید میں پیش کی ہے، حالانکہ وہ قطعاً مجہول ہے[2] اگر خیال ہو کہ عبداللہ بن عمرو کی روایت تائید کے لئے پیش کی گئی ہے تو گزارش ہے کہ ہم بھی تو ابوالحسناء کو ابوعبدالرحمٰن کی تائید ہی میں پیش کرتے ہیں، پھر کیوں ابوالحسناء کے مجہول ہونے کی فضول (بلکہ غلط) بحث اٹھائی گئی۔

حافظ صاحب نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر بروایت ابوالحسناء پر جو کلام کیا ہے وہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ ایک کلام ان کا یہ ہے کہ اس کی سند میں ابوسعد بقال راوی

---

[1] ہمارا یہ دعویٰ یاد رہے کہ حافظ ابن حجر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کے راوی ابوالحسناء کو ہرگز مجہول نہیں کہا ہے ۱۲ منہ

[2] تقریب

ہے، جو ثقہ بھی نہیں ہے اور مدلس بھی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ صاحب کو معلوم ہے کہ ابوسعد بقال کی متابعت (تائید) عمرو بن قیس نے کی ہے، اور اصول حدیث میں مصرح ہے، کہ مدلس یا ضعیف راوی کی متابعت کوئی دوسرا مدلس یا ضعیف بھی کردے، تو اس کی روایت مقبول ہو جاتی ہے لہٰذا ابوسعد کی وجہ سے اس اسناد کی تضعیف اصولاً غلط ہے۔

ہم یہ کہنے کی جرأت تو نہیں کر سکتے کہ اصول کا ایسا موٹا مسئلہ بھی حافظ صاحب کو معلوم نہ تھا، لیکن مشکل یہ ہے کہ سب جاننے کے باوجود انہوں نے خواہ مخواہ ابو سعد پر کلام اور اس کی وجہ سے سند کو ضعیف قرار دیا اس کو کیا کہا جائے۔

حافظ صاحب کا دوسرا کلام ابوالحسناء پر ہی لکھا ہے کہ:

"اگر یہ وہی ابوالحسناء ہیں جو تقریب التہذیب میں مذکور ہیں...... تو یہ ابو الحسناء مجہول بھی ہیں۔" (صفحہ ۲۸)

حافظ صاحب کی یہ بات بھی ویسی ہی ہے، ان کو معلوم ہے کہ دو شخصوں کی روایت کے بعد کوئی راوی مجہول نہیں رہ سکتا، لہٰذا جب ابوالحسناء سے ابوسعد اور عمرو بن قیس دو شخص روایت کرتے ہیں تو وہ مجہول کہاں ہوا، اس کو مستور کہئے، اور مستور کی روایت ایک جماعت کے نزدیک بغیر کسی قید کے مقبول ہے، اور جمہور کے نزدیک اس کا کوئی مؤید ہو تو مقبول ہے، اور اس کا مؤید ابوعبدالرحمٰن سلمی موجود ہے۔

اس کے علاوہ جب ایک حدیث یا اثر متعدد طریقوں سے مروی ہو تو چاہے الگ الگ ہر طریق بجائے خود ضعیف ہو، مگر سب مل کر حسن لغیرہ کی حیثیت حاصل کر لیتے ہیں یہ مسئلہ اصول حدیث میں مصرح بھی ہے، اور اپنے مطلب کے وقت اہل حدیث کا اس پر عمل بھی ہے چنانچہ مولانا عبدالرحمٰن ابکار المنن (صفحہ ۱۷۸، ۱۷۹) میں فرماتے ہیں "هذا الحديث وان كان ضعيفا لكنه منجبر بتعدد طرقه" (یعنی یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر تعدد طرق سے اس کی کمزوری دور ہوگئی

ہے) اور (صفحہ ۱۳۱) میں فرماتے ہیں: "ولو سلم ان کلها ضعيفه فهی بمجموعها تبلغ درجة الحسن"

تنبیہ: غنیمت ہے کہ حافظ عبداللہ صاحب نے زیر بحث ابوالحسناء کو یقین کے ساتھ تقریب والا ابوالحسناء نہیں قرار دیا، مگر مولانا عبدالرحمٰن صاحب نے بلا تردد اس کو تقریب والا ہی قرار دے دیا، اور اس کے حق میں میزان سے بھی لا یعرف کا لفظ نقل کر دیا، اور یہ کچھ نہیں سوچا کہ اس صورت میں ابوالحسناء سے روایت کرنے والے تین ہوتے ہیں، تو اس کو حافظ اپنی تصریح کے خلاف مجہول کیسے لکھیں گے، نیز میزان الاعتدال میں ان کو لا یعرف تو نظر آیا مگر یہ نظر نہ آیا کہ جس کی نسبت لکھا جا رہا ہے، وہ وہ ہے جو حکم سے روایت کرتا ہے، اور اس سے شریک روایت کرتے ہیں، ایسے تعصب سے خدا بچائے۔

حافظ صاحب نے ابوالحسناء کی روایت کے منقطع ہونے کا بھی شبہہ ظاہر کیا ہے، لکھتے ہیں کہ اگر یہ وہی ابوالحسناء ہیں جو تقریب التہذیب میں مذکور ہیں تو ان کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لقاء ہی نہیں ہے پس یہ روایت بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہ ٹھہری[1] رجال میں پوری مہارت نہ ہونے کی وجہ سے یا کامل غور وفکر نہ کرنے سے حافظ صاحب کو یہ شبہہ ہو گیا ہے ورنہ یہ دونوں دو ابوالحسناء ہیں، تقریب والا ابو الحسناء وہ ہے جو حکم بن عتیبہ یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگرد کے شاگرد) سے روایت کرتا ہے، اور اس سے شریک نخعی روایت کرتے ہیں، جیسا کہ خود صاحب تقریب نے تہذیب التہذیب میں اس کی تصریح کی ہے۔

اور یہ ابوالحسناء جس میں گفتگو ہو رہی ہے وہ ہے جس سے ابوسعد بقال اور عمرو بن قیس روایت کرتے ہیں، اور وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں لہٰذا جب دونوں کے شاگرد اور استاد الگ الگ ہیں تو دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں۔ تقریب

[1] رکعات التراویح: ص ۳۶

والے ابوالحسناء سے صرف ایک روایت کرنے والا شریک ہے، اس لئے اس کو حافظ ابن حجر نے مجہول لکھا ہے، اگر وہ یہی ابوالحسناء ہوتا تو اس سے روایت کرنے والے تین ہو جاتے ایسی صورت میں حافظ اس کو مجہول کیسے لکھ سکتے تھے جب کہ وہ خود ہی فرماتے ہیں کہ جس سے سوائے ایک راوی کے دوسرا روایت نہ کرے، اس کی نسبت میں مجہول کا لفظ لکھوں گا، حافظ کی عبارت آگے آئے گی، پھر تقریب کے ابوالحسناء کا شاگرد آٹھویں طبقہ کا آدمی ہے، اور اس ابوالحسناء کے شاگرد پانچویں اور چھٹے طبقہ کے آدمی ہیں، لہٰذا وہ ابوالحسناء تو ساتویں طبقہ کا ہوسکتا ہے جس کا شاگرد آٹھویں طبقہ کا ہے، مگر جس کے شاگرد پانچویں اور چھٹے طبقہ کے ہوں، وہ ساتویں طبقہ کا کیسے ہوسکتا ہے۔

الحاصل دونوں کو ایک قرار دینا حافظ صاحب کی غلطی ہے، اور اگر کسی کو اسی پر اصرار ہو کہ دونوں ایک ہی ہیں تو ماننا پڑے گا، اولاً ابوالحسناء سے روایت کرنے والے تین شخص ہیں لہٰذا اصول حدیث کے رو سے وہ مجہول نہیں ہے، اور حافظ ابن حجر نے جو تقریب میں اس کو مجہول لکھا ہے، وہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خود حافظ نے تصریح کی ہے کہ جس سے بجز ایک راوی کے کسی دوسرے نے روایت نہ کی ہو، اور اس کی توثیق بھی کسی نے نہ کی ہو، اس کے حق میں مجہول کا لفظ میں استعمال کرتا ہوں، حافظ کی عبارت یہ ہے "من لم یروعنه غیر واحد ولم یوثق والیه الاشارة بلفظ مجهول"[1]

ثانیاً جب ابوالحسناء سے طبقہ خامسہ کا آدمی روایت کرتا ہے، تو تقریب میں ابو الحسناء کو طبقہ سابعہ سے قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جب شاگرد طبقہ خامسہ سے ہے تو استاد بطریق اولی کم از کم طبقہ خامسہ سے...... ورنہ رابعہ یا ثالثہ سے ہوگا۔

اور جب یہ دونوں باتیں تسلیم کر لی جائیں گی، تو حافظ عبداللہ صاحب کے

---

[1] تقریب: ص ۳

دونوں اعتراض ابوالحسناء کا مجہول ہونا اور اس کی روایت کا منقطع ہونا خود ہی باطل ہو جائیں گے۔

اگر کوئی کہے کہ علامہ شوق نیموی نے ابوالحسناء کی نسبت لا یعرف (یعنی وہ معروف ومشہور نہیں ہے) لکھا ہے تو غرض ہے کہ اس لفظ کی مراد مجہول العین ہونا تو ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ علامہ شوق نے خود ہی ابوالحسناء کے دونوں شاگردوں کی روایتیں نقل کی ہیں، لہٰذا ان کی مراد اس لفظ سے یہ ہے کہ اس کا حال معلوم نہیں، یعنی اصطلاح محدثین میں وہ مستور ہے، اور مستور کی روایت کو رد کرنے پر ائمہ کا اتفاق نہیں ہے، بلکہ اس میں اختلاف ہے، حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے "قد قبله جماعة بغير قيد"[1] یعنی ایک جماعت نے اس کو بغیر کسی قید کے قبول کیا ہے، اس کے بعد جمہور کا مذہب یہ بتایا ہے کہ وہ مستور کی روایت کو رد کرتے ہیں پھر تحقیقی قول یہ لکھا ہے[2] کہ مستور کی روایت نہ مقبول ہے نہ مردود، بلکہ حال ظاہر ہونے تک اس میں توقف کیا جائے گا اور حال ظاہر ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی دوسرا اسی کے برابر بھی اس کی متابعت (تائید) کر دے، تو اس کی حدیث حسن لغیرہ ہو جائے گی، چنانچہ حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں لکھتے ہیں:

"ومتى توبع السئى الحفظ بمعتبر كان يكون فوقه او مثله لا دونه وكذا المختلط الذى لا يتميذوا لمستوروا الاسناد المرسل وكذا المدلس اذا لم يعرف المحذوف منه صار حديثهم حسنا لا لذاته بل وصفه باعتبار المجموع"[3]

یعنی جب بدحافظہ راوی کی متابعت (تائید) کسی معتبر راوی سے ہو جائے، اور

[1] شرح نخبہ: ص ۷۱

[2] یہ ایک فقرہ طبع اوّل میں چھپنے سے رہ گیا ہے

[3] شرح نخبہ: ص ۷٤

معتبر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے بہتر یا برابر ہو کم نہ ہو اسی طرح اگر مختلط راوی[1] کی کوئی تائید کر دے، یا مستور راوی، یا مرسل کے راوی یا مدلس کی کوئی تائید کر دے تو ان سب کی حدیثیں حسن ہو جائیں گی اپنی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ حیثیت مجموعی کے اعتبار سے۔

لہٰذا اس تصریح کے بموجب چونکہ ابوالحسناء کی متابعت ابوعبدالرحمٰن نے کی ہے اور وہ ابوالحسناء سے بڑھ کر ثقہ راوی ہے، اس لئے ابوالحسناء کی یہ روایت جمہور کے نزدیک بھی مقبول ہے۔

علاوہ بریں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اثر کے صحیح ہونے کا ایک زبردست قرینہ یہ ہے کہ جو لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خاص صحبت یافتہ اور شاگرد اور ان کے مستقر خلافت کوفہ میں رہتے تھے، وہ بیس رکعتیں پڑھتے تھے، چنانچہ شتیر بن شکل جن کی نسبت بیہقی میں ہے کہ وہ حضرت علی کے اصحاب خاص میں تھے، بیس رکعتیں پڑھاتے تھے۔[2]

اسی طرح عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ[3] اور سعید بن ابی الحسن حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے[4] اور یہ حضرات بھی پانچ ترویحے یعنی بیس رکعتیں پڑھاتے تھے جیسا کہ قیام اللیل (صفحہ ۹۲) میں ہے۔

نیز سوید بن غفلہ (جو حضرت علی رضی اللہ عنہ و ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب خاص میں تھے) اور حارث اعور اور علی بن ربیعہ (یہ دونوں بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے)

---

[1] ابن ابی شیبہ: ۲/۳۹۳ طبع بمبئی

[2] بیہقی: ۲/۴۹۶ اور مصنف ابن ابی شیبہ کما فی آثار السنن: ۲/۱ و قیام اللیل: ص ۹۱

[3] قیام اللیل مطبوعہ میں عبدالرحمٰن بن ابی بکر چھپ گیا ہے مگر یہ غلط ہے، صحیح عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ ہے اس لئے کہ اس روایت میں بصرہ کا حال مذکور ہے جیسا کہ واقف ہی سمجھ سکتا ہے اور بصرہ کے رہنے والے ابن ابی بکرہ ہی ہیں نیز تاریخ و واقعہ کے لحاظ سے بھی ان کا نام قرین قیاس ہے

[4] تہذیب التہذیب: ۱۴۸/۶، ۱۶/۴

بھی بیس رکعات پڑھاتے تھے۔[1]

اور ابو البختری المتوفی ۸۳ھ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مستقر خلافت کوفہ کے باشندہ، اور ان کے شاگردوں (ابوعبدالرحمٰن سلمی وحارث وغیرہما) کے شاگرد اور صحبت یافتہ ہیں، وہ بھی بیس تراویح اور تین وتر پڑھتے تھے۔[2]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب خاص اور ان کے متبعین کا بیس رکعت کے اختیار کرنے پر یہ اتفاق واجماع اس بات کی ناقابل تردید دلیل ہے، کہ انہوں نے یقیناً بیس کا حکم دیا تھا۔

علاوہ بریں حضرت علی رضی اللہ عنہ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ان آثار کے صحیح ہونے کی اور اس بات کی کہ ان حضرات سے بیس رکعت کا حکم بے شک وشبہ ثابت ہے، ایک پرزور شہادت یہ بھی ہے کہ فن حدیث کے مسلم الثبوت امام ابوعیسیٰ ترمذی نے (سنن ترمذی) میں فرمایا کہ:

"واکثر اهل العلم علی ماروی عن علی و عمر وغیرهما من اصحاب النبی صلی اللّٰه علیه وسلم عشرین رکعة"[3]

اور اکثر اہل علم اس بات کے قائل ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ وحضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کرام سے مروی ہے، یعنی بیس رکعت کے دیکھئے امام ترمذی بھی حضرات مذکورہ بالا سے بیس رکعت کے ثبوت کو بے تامل تسلیم کرتے ہیں، کیا ان حضرات سے بیس رکعت کی روایتیں ایسی ہوتیں، جن سے نہ استدلال جائز ہوتا، نہ ان سے کسی بات کی تائید ہوسکتی، نہ وہ قابل اعتبار ہوتیں، جیسا کہ مولانا عبدالرحمٰن تحفۃ الاحوذی (جلد۲ صفحہ۷۵) میں لکھتے ہیں، تو امام ترمذی ان کا اس طرح ذکر

---

[1] ابن ابی شیبہ مطبوعہ: ۲/۳۹۳، بیہقی: ۲/۴۹۶ و آثار السنن مع تعلیق: ۲/۵۹

[2] تعلیق آثار السنن: ص ۶۰ و مصنف ابن ابی شیبہ: ص ۴۸۳

[3] ترمذی مع تحفہ: ۲/۷۲

کرتے؟ ہرگز نہیں، سوچنے کی بات ہے کہ روایت کے صحت وسقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ امام ترمذی کو زیادہ حاصل ہے یا حافظ عبداللہ صاحب اور مولانا عبدالرحمٰن کو؟

بیس رکعت پر اجماع کی بحث

مولانا عبدالرحمٰن نے تحفۃ الاحوذی (جلد۲ صفحہ ۷۶) میں یہ بحث اٹھائی ہے اور لکھا ہے کہ بعض لوگوں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بیس پر اجماع ہو گیا اور بلاد اسلامیہ میں اسی پر عمل قرار دیا گیا یہ بالکل باطل ہے اور باطل ہونے کی دلیل مولانا نے یہ دی ہے کہ عینی نے بیس کے علاوہ بہت سے قول نقل کئے ہیں، اور امام مالک نے فرمایا ہے کہ مدینہ میں ایک سو سال سے اوپر سے ۳۸ رکعت پر عمل جاری ہے (اور خود امام مالک نے اپنی ذات کے لئے گیارہ کو پسند کیا ہے، اور اسود چالیس رکعت پڑھتے تھے تو اجماع کہا ہوا)۔[1]

مولانا کا یہ بیان پڑھ کر مجھے سوال از آسمان جواب از ریسماں والی مثل یاد آگئی، اس لئے کہ جس نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، اس نے خود آپ کے اقرار کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں اجماع واقع ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اور عینی نے جو اقوال نقل کئے ہیں، وہ سب ان لوگوں کے ہیں، جو عہد فاروقی کے بعد کے ہیں، چنانچہ سب سے پہلا قول انہوں نے ۳۸ کا نقل کیا ہے، اور اسی کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ اس کی ابتداء حرہ سے کچھ پہلے ہوئی، اور امام مالک کے زمانہ تک اس عمل پر سو سال سے کچھ اوپر گزرے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت ۲۳ھ میں ہوئی ہے اور حرہ کا واقعہ ۶۳ میں پیش آیا ہے، اور امام مالک کی ولادت ۹۳ھ میں وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی ہے۔

پس اگر ۳۸ کی ابتداء حرہ سے دس سال پہلے بھی مان لیجئے تو ۵۳ھ سے اس کی

---

[1] تحفۃ الاحوذی: ۲/۷۶

ابتداء ثابت ہوتی ہے یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات سے ۳۰ سال بعد۔

اب دوسرا قول ۳۶ کا لیجئے اس کو نافع اپنے ہوش کا واقعہ بتاتے ہیں، اور نافع نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ پایا ہی نہیں، چنانچہ مصرح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ان کی روایتیں منقطع ہیں بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی ان کی روایتیں مرسل ہیں۔

تیسرا اور چوتھا اور پانچواں ۳۴ اور ۲۸ اور ۲۴ کا قول زرارہ اور سعید بن جبیر کا ہے اور زرارہ وسعید نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا۔

چھٹا قول (بشرطیکہ وہ ثابت بھی ہو) مالک کا ہے، اور ان کی پیدائش ۹۳ھ میں ہوئی ہے اس کے بعد ان کو لیجئے جن کے نام آپ نے لئے ہیں، تو ان میں ایک معاذ ابوحلیمہ ہیں جو اکتالیس رکعت پڑھتے تھے، ان کا یہ عمل محمد بن سیرین نے نقل کیا ہے اور ابن سیرین کی پیدائش حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دس برس بعد ہوئی ہے، لہٰذا انہوں نے اگر معالی کو اکتالیس پڑھتے خود دیکھا ہے، تو وہ عہد فاروقی کے بعد کا قصہ ہے، اور اگر اپنی پیدائش سے پہلے کا واقعہ انہوں نے بیان کیا ہے تو یہ روایت منقطع ہے، اس لئے کہ جس سے انہوں نے اس کو سنا ہے اس کا نام نہیں لیتے، اور منقطع ہونے کے علاوہ جب تک یہ تصریح نہ دکھائی جائے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں معاذ اکتالیس پڑھتے تھے، تب تک اجماع کے دعویٰ پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، دوسرا قول صالح کا ہے مگر انہوں نے خود تصریح کر دی ہے، کہ میں نے حرہ سے پہلے اکتالیس پڑھتے دیکھا ہے، اور انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہے، لہٰذا حرہ سے پہلے مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد کے بعد کا واقعہ وہ بیان کر رہے ہیں۔

تیسرا نام آپ نے اسود بن یزید کا لیا ہے، کہ وہ چالیس رکعت پڑھتے تھے، اسود نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ بے شک پایا ہے، لیکن روایت میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے، کہ اسود عہد فاروقی میں چالیس پڑھتے تھے، اور بغیر اس تصریح کے اجماع کے دعویٰ پر قدح ممکن نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بیس پر اجماع ہو گیا اس کے خلاف ایک روایت بھی آپ پیش نہیں کر سکے جس سے یہ ثابت ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں کسی نے اس کے خلاف کیا یا کہا، لہٰذا ایسی روایت پیش کئے بغیر یہ کہہ دینا کہ عہد فاروق میں اجماع کا دعویٰ بالکل باطل ہے، خلاف انصاف و دیانت اور محض عوام کو مغالطہ دینا ہے اور یہی وجہ ہے کہ نواب صدیق حسن صاحب نے اس کو ذکر کر کے کوئی اعتراض نہیں کیا، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، فرماتے ہیں "وقد عدو اما وقع فی زمن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ کالاجماع" یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جو ہوا اس کو لوگوں نے اجماع کی طرح شمار کیا ہے[1] نیز یہی وجہ ہے کہ خود عینی جنہوں نے اقوال مذکورہ بالا نقل کئے ہیں، وہ خود بھی اجماع کو تسلیم کرتے ہیں[2] پھر بڑے لطف کی بات یہ ہے کہ اس دعویٰ کی مخالفت میں جتنی روایتیں اور اقوال پیش کئے گئے ہیں، ان سب میں بیس سے زائد رکعتوں کا ذکر ہے، اور ایک قول کے سوا بیس سے کم کا کوئی بھی قول نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی یہ دعویٰ کر دے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ تراویح کی رکعتیں کم از کم بیس ہیں، یا یوں کہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد سے اس بات پر سب کا اتفاق و اجماع ہے کہ تراویح کی رکعتیں بیس یا بیس سے زائد ہیں، تو اہل حدیث کے پاس اس کا کیا جواب ہے؟

اس دعویٰ کو توڑنے کے لئے سارا زور صرف کرنے کے بعد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ امام مالک کا ایک قول گیارہ کا ہے، لیکن اگر مطالبہ کر دیا جائے کہ امام مالک کی طرف اس قول کو منسوب کرنے کی کونسی قابل اعتماد سند ہے ان کے کس شاگرد نے اس کو روایت کیا ہے، اور وہ روایت کس مستند تصنیف میں ہے، تو عجب نہیں کہ دن میں تارے نظر آنے لگیں۔

---

[1] عون الباری [2] عینی شرح کنز

کہا جاتا ہے کہ احناف میں سے عینی نے اور شافعیوں میں سے جوزی نے اس کو نقل کیا ہے مگر افسوس ہے کہ دونوں نے بلا سند اس قول کی حکایت کی ہے، اور خود مالکیہ کی جو کتابیں ہمارے سامنے ہیں، ان میں کہیں اس قول کا پتہ نہیں۔

مثلاً بدایۃ المجتہد کا مصنف خود مالکی ہے، اور وہ بیس یا چھتیس کے سوا تیسرا کوئی قول امام مالک کا نقل نہیں کرتا، اور مدونہ کبری جو مذہب مالکیہ کی بہت مستند اور نہایت ضخیم کتاب ہے، اس میں بھی گیارہ رکعتوں کا کوئی ذکر نہیں ہے، بلکہ اس میں چھتیس رکعتوں سے کم کرنے کو امام مالک نے منع کیا ہے۔

نیز اس نسبت پر اعتماد اس لئے بھی نہیں ہو سکتا کہ جوزی جو امام مالک سے سیکڑوں برس بعد پیدا ہوئے، وہ نقل کرتے ہیں کہ امام نے کہا گیارہ رکعت مجھے زیادہ پسند ہے اور امام مالکؒ کے شاگرد بلا واسطہ اور ان کے مذہب کے مدون ابن القاسم براہ راست امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ وہ چھتیس تراویح اور تین وتر کو پسند کرتے تھے، ابن رشد لکھتے ہیں "وذکر ابن القاسم عن مالك انه كا يستحسن ستا وثلثين ركعة والوتر ثلاث"

نیز یہی ابن القاسم فرماتے ہیں کہ میں نے خود امام مالک کو فرماتے سنا ہے کہ جعفر بن سلیمان نے میرے پاس آدمی بھیج کر دریافت کیا کہ ہم قیام رمضان کی رکعتیں کم کر دیں تو میں نے اس کو منع کیا، پھر امام مالک سے پوچھا گیا کیا رکعتوں کا کم کرنا مکروہ و ناپسندیدہ ہے؟ تو فرمایا ہاں! اس لئے کہ لوگ قدیم سے یہ قیام کرتے ہوئے آئے ہیں، کہا گیا کہ قیام کتنا ہے تو فرمایا کہ وتر سمیت انتالیس رکعتیں [1]

اور ابن ایمن بھی امام مالک کے شاگرد بلا واسطہ ہیں، وہ کہتے ہیں جیسا کہ خود تحفۃ الاحوذی (جلد ۲ صفحہ ۷۳) میں منقول ہے امام مالک نے فرمایا میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ لوگ رمضان میں اڑتیس رکعتیں پڑھا کریں، پھر امام و مقتدی سلام

[1] قیام اللیل: ص ۹۲

پھیریں اس کے بعد امام ان کو ایک رکعت وتر پڑھائے، اب انصاف سے کہئے کہ جو بات امام مالک کے بلاواسطہ شاگرد نقل کرتے ہیں، وہ قابل اعتماد ہے یا ایک حنفی اور ایک شافعی مصنف (جو امام مالک سے صدیوں بعد پیدا ہوئے) ان کی بات مقبول ہوگی۔

تنبیہ: اس موقع پر ایک اور بات بھی عرض کر دینا مناسب ہے، اور وہ یہ کہ بعض لوگوں نے بلاسند کے یہ ذکر کر دیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں بعض لوگ گیارہ پڑھتے تھے، مگر یہ بات بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے، اس لئے کہ قیام اللیل (صفحہ۹۲) میں صاف صاف مذکور ہے "امر عمر بن عبدالعزیز القراء فی رمضان ان یقوموا لبست وثلاثین رکعة ویوتروا بثلث" (یعنی عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے قاریوں کو حکم دیا کہ وہ چھتیس تراویح اور تین وتر پڑھا کریں)۔

اور داؤد بن قیس کا بیان ہے "ادرکت المدینة فی زمان ابان بن عثمان و عمر بن عبدالعزیز یصلون ستة وثلثین رکعة ویوترون بثلث"[1]

یعنی میں نے ابان بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں مدینہ کے لوگوں کو چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

اور عمرو بن مہاجر کا بیان ہے "وان عمر بن عبدالعزیز کانت تقوم العامة بحضرته فی رمضان بخمس عشرة تسلیمة وهو فی قبته لا ندری ما یصنع"[2]

یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کی موجودگی میں ان کی عام رعیت رمضان میں پندرہ سلام (یعنی تیس رکعتوں) کے ساتھ قیام کرتی تھی، اور عمر اپنے خیمہ کے اندر رہتے تھے، ہم نہیں جانتے کہ وہ کیا کرتے تھے ان روایت سے محقق ہوگیا کہ حضرت

---

[1] قیام اللیل: ص ۹۲، ۹۳ [2] قیام اللیل: ص ۶۱

عمر بن عبد العزیز رضی اللہ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا، نہ لوگ ان کے زمانہ میں گیارہ پڑھتے تھے، بلکہ انہوں نے چھتیس کا حکم دیا، اور مدینہ میں ان کے حکم کے مطابق لوگ چھتیس ہی پڑھتے تھے، اور خود ان کی موجودگی میں ان کی عام رعیت تیس رکعت پڑھتی تھی۔

الحاصل چاہے اہلحدیث جتنا بھی زور صرف کریں، اس بات کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت سے بلاد اسلامیہ میں کہیں بھی گیارہ پر عمل رہا ہو، بلکہ یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ ہر جگہ بیس یا بیس سے زائد پر عمل رہا ہے۔

اب رہا یہ شبہہ کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بیس پر اتفاق ہو گیا تھا، تو بعد میں کسی نے مع وتر کے اکتالیس اور کسی نے انتالیس کو کیوں اختیار کیا، کیا اس سے اس متفقہ فیصلہ کی مخالفت لازم نہیں آتی، تو گزارش ہے کہ اس سے اس متفقہ فیصلہ کی مخالفت قطعاً لازم نہیں آتی، اس لئے کہ جن لوگوں نے بیس پر اضافہ کیا ہے، انہوں نے بیس کا فیصلہ رد نہیں کیا ہے، بلکہ اس فیصلہ کو مع شئے زائد تسلیم کیا ہے، اور اس فیصلہ کو مانتے ہوئے اس پر اضافہ کی بنیاد یہ تھی کہ ان کے نزدیک اس فیصلہ کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اس پر اضافہ معیوب و ناپسندیدہ ہے، بلکہ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ تھا کہ کم از کم بیس رکعتیں ہونی چاہئیں اور اگر کوئی اضافہ کی طاقت پاتا ہو یا کثرت سجود کا ثواب حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، امام شافعی نے اس بات کو ان لفظوں میں سمجھایا ہے:

"عن الشافعی رأیت الناس یقومون بالمدینة تسعا و ثلثین رکعة قال واحب الی عشرون قال وکذلك یقومون بمکة قال ولیس فی شیٔ من هذه ضیق ولا حد ینتهی الیه لانه نافلة فان اطالوا القیام واقلوا السجود فحسن وهو احب الی وان اکثروا الرکوع والسجود فحسن"[1]

---

[1] قیام اللیل: ص ۹۲

یعنی امام شافعی نے فرمایا کہ میں نے مدینہ میں لوگوں کو انتالیس رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا ہے، اور میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بیس رکعتیں ہیں اور مکہ میں لوگ یہی کرتے ہیں لیکن ان میں سے (بیس یا چھتیس میں سے) کسی میں کوئی تنگی نہیں اور نہ وہ آخری حد ہے، کہ وہاں پہنچ کر رک جانا ضروری ہے اس لئے کہ یہ نفل نماز ہے پس اگر قیام لمبا کریں، اور سجدوں کی تعداد کم ہو (یعنی بیس پڑھیں) تو وہ اچھا ہے، اور وہی مجھے زیادہ پسند ہے، اور اگر رکوع وسجدہ زیادہ کریں (یعنی رکعات کی تعداد چھتیس کر دیں) تو وہ بھی اچھا ہے۔

پس جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا بیس یا چھتیس کو بزرگان سلف نے آخری حد نہیں سمجھا اس لئے کسی نے بیس کے بعد چار کسی نے آٹھ کسی نے دس کسی نے سولہ کسی نے اٹھارہ اور کسی نے پوری بیس رکعتوں کا اضافہ کر کے کثرت رکوع وسجود کا ثواب حاصل کیا ہے، اور ایک جماعت نے بیس پر اکتفاء کر کے قیام کو طول دیا، اور طول قیام کا ثواب حاصل کیا، چنانچہ اضافہ کو پسند کرنے والوں میں امام مالک اور ان کے متبعین بھی ہیں، اور مالکیہ نے تصریح کی ہے کہ تراویح مع وتر کے پہلے تیئس رکعتیں تھیں، پھر انتالیس قرار دی گئی، قسطلانی لکھتے ہیں "وقد قال المالكية كانت ثلثا وعشرين ركعة ثم جعلت تسعا وثلثين" اور اس کی وجہ قسطلانی نے یہ ذکر کی ہے کہ مکہ کے لوگ دو ترویحہ کے درمیان خانہ کعبہ کا طواف کیا کرتے تھے، تو اہل مدینہ نے ثواب میں ان کی برابری حاصل کرنے کے خیال سے ہر طواف کے عوض چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا، چنانچہ اہل مکہ چار طواف کرتے تھے، تو اہل مدینہ نے سولہ رکعتوں کا اضافہ کر لیا، فرماتے ہیں:

"وانما فعل اهل المدينة هذا لا نهم ارادوا مساواة اهل مكة فانهم كانوا يطوفون سبعاً بين كل ترويحتين فجعل اهل المدينة مكان كل سبع اربع ركعات"

اور حافظ جلال الدین سیوطی مصابیح میں فرماتے ہیں:

"الخامس انها تستحب لاهل المدية ستا وثلثين ركعة تشبيها باهل مكة حيث كانوا يطوفون بين كل ترويحتين طوافا ويصلون ركعتيه ولا يطوفون"

جس حقیقت کو امام شافعی نے ذرا تفصیل سے ذکر کیا ہے اسی کو امام احمد بن حنبل نے چند مختصر لفظوں میں ادا کیا ہے، جیسا کہ قسطلانی کی نقل کے بموجب حنبلی علماء لکھتے ہیں "التراويح عشرون ولا باس بالزيادة نصا عن الامام احمد" (قسطلانی) یعنی تراویح کی رکعتیں بیس ہیں، اور زیادتی اور اضافہ میں کچھ مضائقہ نہیں ہے یہ امام احمد کی صاف صاف تصریح ہے۔

اور فقہ حنبلی کی مستند کتاب الاقناع (جلد ا صفحہ ۱۴۷) میں ہے "التراويح عشرون ركعة في رمضان يجهر فيها بالقراء ة وفعلها جماعة افضل ولا ينقص منها ولا باس بالزيادة نصا."

ایک شبہہ کا دفعیہ

اگر کوئی یہ شبہہ کرے کہ ابومجلز سولہ رکعتیں پڑھتے تھے، تو عرض ہے کہ جس روایت میں اس کا ذکر ہے وہ یہ ہے "كان ابو مجلز يصلي بهم اربع ترويحات ويقرأبهم سبع القران كل ليلة"[1]

یعنی ابومجلز لوگوں کے ساتھ چار ترویح پڑھتے تھے، اور ان کے لئے یا ان کے ساتھ ہر رات قرآن کی ایک منزل پڑھتے تھے، اس روایت کے الفاظ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ سولہ ہی رکعتوں کے قائل تھے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ چار ترویحوں میں ایک منزل سنا کر چار رکعتیں دوسرے حافظ کے پیچھے پڑھتے ہوں، یا ایک ترویحہ اکیلے اپنے گھر پڑھتے ہوں۔

---

[1] قیام اللیل: ص ۹۳

آج بھی بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ ایک حافظ آٹھ یا دس رکعتوں میں قرآن کی ایک مقدار سنا کر دوسرے حافظ کے پیچھے باقی رکعتیں پڑھتا ہے، اور اس کا قرآن سنتا ہے۔

اور اگر کوئی زبردستی ابومجلز کو سولہ ہی کا قائل بتائے تب بھی ان کا گیارہ کا قائل ہونا یا اس پر عمل کرنا ثابت نہیں ہوا، ان تمام تفصیلات سے واضح ہو گیا کہ جس نے یہ کہا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں بیس پر اجماع ہو گیا، اور اس کے بعد سے بلاد اسلامیہ میں اسی پر عمل قرار پا گیا، اس نے کوئی ناحق بات نہیں کہی ہے۔

فائدہ: مولانا عبدالرحمٰن صاحب نے کسی مصلحت سے یا بنظر اختصار یہ نہیں بتایا کہ یہ دعویٰ کس نے کیا ہے اس لئے میں اس کو بھی واضح کر دینا اچھا سمجھتا ہوں کہ یہ دعویٰ تنہا کسی حنفی مصنف کا نہیں ہے، بلکہ احناف کے علاوہ دوسرے حضرات بھی جو اہل حدیث کے نزدیک بہت زیادہ قابل اعتماد اور بڑے محقق ہیں، انہوں نے بھی یہ لکھا ہے مثلاً بیس پر عمل قرار پانے کا ذکر حافظ ابن عبدالبر مالکی نے کیا ہے[1] اور امام نووی شافعی نے لکھا ہے "ثم استقر الامر علی عشرین فانه المتوارث" (یعنی پھر بیس پر عمل قرار پا گیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلی نے مغنی میں لکھا ہے "وھذا کالاجماع" (یہ مثل اجماع کے ہے) اور ابن حجر مکی شافعی نے لکھا ہے "ولکن اجمعت الصحابة علی ان التراویح عشرون رکعة"[2] یعنی صحابہ نے اجماع کیا ہے کہ تراویح کی بیس رکعتیں ہیں۔

اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہ کو بھی مسلم ہے کہ "وھو الذی یعمل به اکثر المسلمین" (اسی پر اکثر مسلمان عمل کرتے ہیں)۔

ابن تیمیہ کی تحقیق میں آج بیس پڑھنا افضل ہے

اور خود ان کی ذاتی تحقیق کی رو سے بھی آج بیس ہی پر عمل کرنا افضل ہے، ان

[1] مصابیح سیوطی و ھدایة السائل نواب صاحب: ص ۱۳۰ [2] مرقاۃ

کی تحقیق یہ ہے کہ اگر مصلیوں کو طاقت ہو کہ جس طرح آنحضرت ﷺ رمضان و غیر رمضان میں رات کی نفلی نماز پڑھتے تھے، اسی طرح لمبے لمبے قیام کر سکیں، (یہ یاد رہے کہ آنحضرت ﷺ کا قیام اتنا لمبا ہوتا کہ کبھی آدھی رات ہو جاتی اور کبھی سحری کا وقت آجاتا تھا) تب تو افضل یہ ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور تین وتر کی پڑھیں اور اس کی طاقت نہ ہو تو پھر بیس پڑھنا ہی افضل ہے، ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے؟ لہٰذا ابن تیمیہ کی تحقیق میں بھی آج بیس پڑھنا ہی افضل ہے۔

ابن تیمیہ اور نواب صاحب کی تحقیق میں بیس پر عمل کسی وقت بھی نہ مکروہ ہے نہ بدعت

یہ تو ابن تیمیہ کی تحقیق میں افضل کا بیان ہوا، اب سنئے کہ ان کی تحقیق یہ بھی ہے کہ کسی حال اور وقت میں بیس پر عمل کرنا نہ مکروہ ہے نہ خلاف سنت، بلکہ اچھا ہے فرماتے ہیں "فکیف ماقام فی رمضان من هذه الوجوه فقد احسن" (یعنی مذکورہ طریقوں میں سے جس طریقہ سے رمضان میں قیام کرے اچھا ہے) نیز فرماتے ہیں "ولا یکره شیء من ذلك" (یعنی اس میں کوئی مکروہ نہیں ہے) اس کے ساتھ یہ فرماتے ہیں کہ اس بات کی تصریح امام احمد وغیرہ ائمہ نے کی ہے۔[1]

زیادہ صاف سننا چاہتے ہو تو سنو نواب صدیق حسن مرحوم لکھتے ہیں:

"واما آنکہ جمعے از اہل علم ایں نماز را بست رکعت قرار دادہ اند و در ہر رکعتے قرأتے معین را مستحسن داشتہ ایں عدد بخصوصہ ثابت نشدہ ولیکن مجملہ چیزے است کہ بر ان ایں معنے صادق است کہ "انه صلوة وانه جماعة وانه فی رمضان" پس حکم بہ تبدیع آن معنی چہ۔"[2]

[1] الانتقاد الرجیح: ص ۶۳ [2] بدور الاھلہ: ص ۸۳

''اور وہ کہ اہل علم کی ایک جماعت نے اس نماز کی بیس رکعتیں قرار دی ہیں، اور ہر رکعت میں قرأت کی ایک معین مقدار کو مستحسن کہا ہے، تو یہ عدد خصوصیت کے ساتھ اگرچہ ثابت نہیں ہے، لیکن ایسی چیز ہے کہ اس پر صادق ہے کہ وہ نماز ہے اور وہ جماعت ہے اور وہ رمضان میں ہے پس اس کو بدعت کہنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔''

اور ہدایۃ السائل میں بیس رکعت پر عمل کرنے والے کو بھی سنت پر عمل کرنے والا قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں۔

''مقصود آنکہ یازدہ رکعت از آنحضرت ﷺ مروی گشتہ و بست رکعت زیادت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ است و سنت نبویہ در زیادت عمریہ مغمور پس آتی بزیادت عامل بسنت ہم باشد۔'' (صفحہ ۱۳۸)

''مقصود یہ ہے کہ گیارہ رکعتیں آنحضرت ﷺ سے منقول ہیں، اور بیس رکعتیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اضافہ سے ہوئی ہیں، اضافہ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کردہ تعداد میں سنت نبوی (گیارہ رکعتیں) داخل و شامل ہیں پس بڑھائی ہوئی تعداد پر عمل کرنے والا سنت رسول ﷺ پر بھی عمل کرنے والا ہے۔''

نواب صاحب نے یہاں جو گیارہ رکعتوں کو آنحضرت ﷺ سے منقول کہا ہے، اس سے ان کی مراد پورے بارہوں مہینوں کی صلوٰۃ اللیل (نماز شب) ہے تراویح مراد نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی تحقیق میں بھی رکعات تراویح کا کوئی معین عدد آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے؛ بلکہ ان کے نزدیک بلا تعیین عدد بالاجمال اتنا ثابت ہے کہ سال کے گیارہ مہینوں میں جتنی رکعتیں (گیارہ یا تیرہ) رات میں پڑھتے تھے، رمضان میں اس سے زیادہ رکعتیں پڑھتے تھے۔

چنانچہ ''الانتقاد الرجیح'' میں لکھتے ہیں:

"ان صلوة التراويح سنة باصلها لما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلاهافى ليالى ثم ترك شفقة على الامة ان لا تجب على العامة اويحسبوها واجبة ولم يات تعين العدد فى الروايات الصحيحة المرفوعة، ولكن يعلم من حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتهد فى رمضان مالا يجتهد فى غيره رواه مسلم ان عددها كان كثيرا"۔[1]

ترجمہ: "اصل نماز تراویح سنت ہے اس لئے کہ ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے چند راتوں میں اس کو پڑھا ہے پھر امت پر شفقت کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا کہ کہیں عام لوگوں پر واجب نہ ہو جائے، یا لوگ اس کو واجب نہ سمجھ بیٹھیں اور عدد کی تعیین صحیح مرفوع روایتوں میں نہیں آئی ہے لیکن صحیح مسلم کی ایک حدیث سے کہ آنحضرت ﷺ رمضان میں جتنی محنت و کوشش کرتے تھے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی تراویح کا عدد زیادہ تھا (یعنی صرف گیارہ یا تیرہ نہیں تھا)۔"

اس تصریح سے واضح ہو گیا کہ نواب صاحب نے بدور الاہلہ میں جو گیارہ رکعتوں کو آنحضرت ﷺ سے منقول قرار دیا ہے کہ اس سے غیر رمضان کی گیارہ رکعتیں مراد ہیں، تراویح کی نہیں اور ان کا مقصد یہ ہے کہ نماز شب کی سنت مستمرہ کی بنیاد پر تراویح میں بھی گیارہ رکعتوں کو سنت نبوی قرار دیا جائے تب بھی جو لوگ بیس رکعتوں پر عمل کرتے ہیں ان کو سنت نبوی کا تارک نہیں کہا جا سکتا، اس لئے بیس کے ضمن میں انہوں نے گیارہ پر بھی عمل کیا، لہٰذا وہ لوگ اسوۂ فارقی کے ساتھ سنت نبوی ﷺ کے بھی پیرو ہیں۔

---

[1] الانتقاد الرجيح: ص ٦١

خاتمہ

رکعات تراویح کی تحقیق کے سلسلہ میں اوپر جو معروضات پیش کیے گئے ان سے روز روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ۔

❶ عہد فاروقی سے لے کر اب سے کچھ پہلے تک تمام مسلمانان عالم بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کے قائل تھے، اور اسی پر عملدر آمد تھا، اس پوری مدت میں اگر ایک آدھ آدمی بیس سے کم کے قائل بھی ہوئے تو اس پر کسی مسجد میں عمل ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

❷ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم یا ان کی رضا مندی سے بیس رکعات کا ثبوت ایسا پختہ ہے کہ کسی مصنف کو انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

❸ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بیس رکعت پڑھنے کی نسبت بھی بے اصل نہیں ہے، نواب صدیق حسن خان صاحب کی تحقیق میں حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ آپ رمضان میں آٹھ رکعتوں سے زیادہ پڑھتے تھے۔

❹ بیس کی روایات پر اہل حدیث حضرات جو جرح قدح کرتے ہیں، اصول حدیث بلکہ ان کے مسلمات کے رو سے ایک بھی صحیح نہیں ہے۔

تراویح کی بیس رکعتوں کے مخالف حضرات وقتاً فوقتاً جو اشتہارات شائع کیا کرتے تھے، اور اس عمل کو خلاف سنت ظاہر کرنے کے لئے جو کوششیں بروئے کار لاتے تھے، ان کے پیش نظر مذکورہ بالا امور کو صاف کرنا نہایت ضروری تھا، جو بحمد اللہ اس رسالہ کے ذریعہ خوش اسلوبی سے انجام پذیر ہوا۔

حبیب الرحمٰن الاعظمی

مئو۔ ناتھ بھنجن

۱۵ / ذی الحجہ ۱۳۷۶ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ضمیمہ رکعات تراویح

پہلی بار یہ کتاب ۱۳۷۷ھ میں چھپی تھی، اب ۱۳۸۲ھ میں تیسری دفعہ چھپ رہی ہے، حق تعالیٰ کا فضل و کرم ہے کہ اس کتاب سے بڑا نفع پہنچا مخالفین مسلک حضرات کی باتیں سن سنکر بہت سے لوگ شک و تذبذب اور غلط فہمی میں پڑ گئے تھے اس کتاب کو پڑھ کر ان کا شک و تذبذب دور ہو گیا، اور ان کو بالکلیہ تشفی ہو گئی، لیکن جہاں یہ ہوا دوسری طرف یہ بھی ہوا کہ بعض اہل حدیث حضرات کتاب پڑھ کر آپے سے باہر ہو گئے۔ اور انہوں نے انتہائی غیظ و غضب کے عالم میں ۳۲۸ صفحات کی ایک کتاب "انوار مصابیح" اس کے رد میں لکھ ڈالی مجبوراً یہ بتانے کے لئے کہ اس کی رد حقیقت کیا ہے، رکعات تراویح کا دوسرا ایڈیشن ذیلی نوٹوں کے ساتھ نکالنا پڑا، ان ذیلی نوٹوں نے "انوار مصابیح" کے پرزے اڑا دیے، اب غیض و غضب کا پارہ اور چڑھ گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ابھی رکعات تراویح مذیل کا دوسرا حصہ شائع بھی نہیں ہوا تھا کہ جلدی سے جھینپ مٹانے کے لئے انتقاد صحیح بجواب ذیل رکعات تراویح حصہ اول شائع کر دیا گیا، اس نام نہاد انتقاد کی کل حقیقت یہ ہے کہ وہ خود مصنف کے اقرار کے مطابق ذیل کی رکعات کے صرف پیش لفظ اور اس کی تمہید کا جواب ہے۔ اور جواب کی نوعیت بھی صرف یہ ہے کہ دل کھول کر مصنف اس کے اکابر اور اس کی جماعت کے حق میں غیر عالمانہ زبان درازیوں، نامہذب جملوں اور دلخراش انداز تحریر کے جوہر دکھائے گئے ہیں، اس دعویٰ کے مکمل دلائل و براہین تو کسی دوسری فرصت میں ملاحظہ فرمایئے گا۔ سردست صرف دو چار مثالیں سن لیجیے۔

❶ ذیل رکعات کے پیش لفظ میں لکھا گیا تھا کہ۔ اور رمضان ۱۳۷۶ھ کے المؤتمر

(کراچی) میں احناف کو چیلنج کیا گیا کہ:

آنحضرت ﷺ سے بیس رکعات کا قطعاً ثبوت نہیں ہے، اچھا چلئے ہم آپ پر کچھ بوجھ اور ہلکا کر دینا چاہتے ہیں، آپ کہا کرتے ہیں کہ یہ، تراویح باجماعت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سنت ہے تو حضرت عمر ہی سے بیس رکعت پڑھنا یا بیس رکعت پڑھنے کا حکم ثابت کر دیجئے۔ (صفحہ ۳)

اس عبارت میں سہواً شوال کے بجائے رمضان لکھا گیا ہے، یہ ایسا سہو ہے جس سے محفوظ ہونے کا دعویٰ کوئی عالم نہیں کر سکتا، مگر مجیب صاحب نے اسی کو بہانہ بنا کر پورے تین صفحات سیاہ کر ڈالے، اور مولانا ایوب صاحب پر یہ الزام لگا دیا کہ انہوں نے کئی سطروں کی ایک پوری عبارت گھڑ کر ایک اہل حدیث عالم کے سر تھوپ دی، اور اس سے بھی کلیجہ ٹھنڈا نہ ہوا تو اس تمہید کے ساتھ کہ:

ایک متعصب دیوبندی عالم اہل حدیث کی مخالفت اور ضد میں کچھ بھی کر گزرے، کچھ بعید نہیں، انہوں نے تو اس سے بڑی جرأت کر ڈالی ہے۔ (صفحہ ۱۲)

حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن پر ایک آیت کے اندر، "جرأت آمیز" غلطی (ص ۱۳) کرنے کا الزام لگا کر اپنے علم و شرافت کا ثبوت دیا، اور عوام کو بے وقوف بنانے کے لئے المؤتمر کا پرچہ منگانے اور اس میں عبارت منقولہ بالا تلاش کرنے کی ایک لمبی چوڑی داستان لکھ ڈالی، کوئی ان اللہ کے بندوں سے پوچھے کہ جب رمضان ۷۶ھ کے المؤتمر (صفحہ ۳) میں یہ عبارت آپ کو نہیں ملی، تو جیسے آپ نے یہ سوچا کہ شاید صفحہ لکھنے میں چوک ہوگئی ہو۔ (انتقاد صفحہ ۱۱)

اسی طرح یہ کیوں نہیں سوچا کہ شاید مہینہ کا نام لکھنے میں چوک ہوگئی ہو لاؤ ذرا شوال اور شعبان کے پرچے بھی منگوا لیں یا وہیں کسی کو لکھ کر معلوم کر لیں کہ ان پرچوں میں وہ عبارت نہیں ہے؟ اگر وہ ایسا کرتے تو شوال ۱۳۷۶ھ مئی ۱۹۵۷ء

کے المؤتمر کی سطر ۲۵، ۲۶ میں یہ عبارت حرف بحرف مل جاتی، اور اس کے نیچے ملک ابوالفضل عبدالحنان علوی لکھا ہوا نظر آتا۔

مگر مجیب اگر ایسا کرتا تو اس کو شیخ الہند مولانا سیّد اصغر حسین اور دوسرے دیوبندی حضرات کے حق میں ہرزہ سرائی اور اپنی مسلکی خصوصیت کے اظہار کا موقع کیونکر نصیب ہوتا۔

❷ رکعات تراویح طبع اول کا پہلا صفحہ ملاحظہ فرمائیں، اس کا پہلا فقرہ یہ ہے۔

① ہندوستان کے فرقہ اہلحدیث نے رکعات تراویح کے باب میں تقریباً سو برس سے جو شور وغوغا مچا رکھا ہے، اس کا وجود پہلے کبھی نہیں تھا۔

دوسرا فقرہ یہ ہے۔

② تمام دنیائے اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں کوئی رسالہ بازی یا اشتہار بازی نہیں ہوتی تھی۔

تیسرا فقرہ یہ ہے۔

③ نیز حضرت عمر کے زمانہ سے لے کر اس غوغا سے پہلے تک دنیا کی کسی مسجد میں تراویح کی صرف آٹھ رکعتیں نہیں پڑھی جاتی تھیں۔

چوتھا فقرہ یہ ہے۔

④ یعنی تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے۔

اس کے بعد انوار مصابیح، ہاتھ میں لے کر دیکھئے کہ املوی صاحب نے رکعات تراویح کا پہلا، اور دوسرا فقرہ نقل تو کیا۔ مگر چونکہ یہ بات نہ اس وقت ان کے بس کی تھی کہ یہ ثابت کریں کہ ہندوستان کے فرقہ اہل حدیث نے رکعات تراویح کے باب میں تقریباً سو برس سے جو شور وغوغا مچا رکھا ہے، اس کا وجود پہلے بھی تھا۔ نہ یہ ممکن تھا کہ دنیا کی کسی مسجد میں صرف آٹھ رکعتوں پر اکتفاء کا ثبوت دے کر رکعات کی اس

بات کو غلط ثابت کریں کہ تمام دنیائے اسلام میں بیس یا بیس سے زائد رکعتیں پڑھی جاتی تھیں، اس لئے حنفی مسلک کے چھپانے کا راز اور بے بنیادی تنقیحات وغیرہ لکھ کر اپنے عوام کا ذہن دوسری طرف پھیرنے کی کوشش کی۔

اس کے بعد تیسرے فقرہ کو تو بغیر ڈکار لئے ہی ہضم کر گئے ہاں چوتھے کو انہوں نے دعویٰ قرار دے کر دعویٰ اور دلیل میں عدم مطابقت دکھاتے ہوئے لکھا کہ بتایئے یہ دھاندلی نہیں تو کیا ہے؟ کہ ۲۰، ۲۴، ۳۶، ۴۰ وغیرہ رکعتیں پڑھنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ان سب حضرات نے آٹھ رکعت کے سنت نبوی ہونے کا انکار کیا ہے اور بیس یا اس سے زیادہ رکعتیں انہوں نے رکوع وسجود کی زیادتی کے شوق میں نفل سمجھ کر ادا نہ کی تھیں، بلکہ سنت نبوی سمجھ کر پڑھتے رہے۔ (صفحہ ۱۰)

اس پر ذیل کی رکعات کی تمہید میں لکھا گیا کہ املوی صاحب نے اس جواب کی نوعیت الزمی جواب کی قرار دی ہے (دیکھو صفحہ ۱۲) لیکن بے چارے کو یہ بھی خبر نہیں کہ الزامی جواب کس کو کہتے ہیں، اور یہ جواب الزامی کیونکر ہوا؟ (مؤلف انتقاد بھی اس کے جواب کو الزامی ثابت نہ کر سکا) اس کے بعد کوئی ان سے پوچھے کہ یہ رکعات تراویح کی بات کا جواب کیونکر ہوا؟ کیا جس بات کے لزوم کی وہ نفی کرتے آئے ہیں، ان کی پوری ٹولی مل کر بھی ثابت کر سکتی ہے کہ رکعات تراویح میں اس کے لزوم کا دعویٰ کیا گیا ہے؟ مؤلف انتقاد اس کو بھی ثابت نہ کر سکا کہ اس بات کے لزوم کا دعویٰ رکعات تراویح میں کیا گیا ہے اگر نہیں کیا گیا ہے تو اس کے رد اور جواب کے درپے ہونا صرف اپنے فرقہ کو بہلانا نہیں تو اور کیا ہے؟ املوی صاحب آنکھیں کھول کر دیکھیں کہ رکعات تراویح میں یہ لکھا گیا ہے کہ۔

> ''یہ تھا اس عہد کے مسلمانوں کا معمول...... دیکھئے کہ کوئی بھی آٹھ رکعات پر اکتفاء کرنے کا قائل تھا؟'' (صفحہ ۶)

آگے ہے...... آٹھ پر اکتفاء کی تعلیم نہیں دی گئی۔

اور آگے ہے ...... یہ حضرات بھی آٹھ پر اکتفاء کے قائل نہیں تھے۔

اب بولئے کہ ۲۰، ۲۴، ۳۶، ۴۰ وغیرہ پڑھنے سے آٹھ پر عدم اکتفاء بھی لازم آتا ہے یا نہیں؟

جب املوی صاحب سے یہ مؤاخذات کئے گئے اور ان مؤاخذات سے گلو خلاصی کی کوئی صورت نظر نہیں آئی تو مؤلف انتقاد نے دوسرا پینترا بدلا، اور تیسرے فقرہ کو بھی دعویٰ قرار دیا مگر الکشنی قسم کا۔ اور چوتھے کو اس کی تشریح و توضیح، پھر اس تشریح و توضیح کی بھی اپنی طرف سے ایک تشریح و توضیح و تنقیح پیش کر کے فرمایا کہ۔

مولانا اعظمی کا دعویٰ ہے کہ ساڑھے بارہ سو برس تک تمام اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت سمجھتے تھے، اور قابل عمل، صرف آٹھ رکعتوں کو تو کوئی مسلمان نہ سنت سمجھتا تھا اور نہ قابل عمل۔ (صفحہ ۷۰)

اس کے بعد مؤلف انتقاد نے لکھا ہے کہ۔

اس دعوے کے ثبوت والی فہرست بار بار پڑھ کر دیکھئے اس میں اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ فلاں نے ۲۰ رکعتیں پڑھیں یا پڑھائیں ...... رہا یہ دعویٰ کہ وہ حضرات ۲۰ اور ۲۰ سے زائد ہی کو (اس ہی کو یاد رکھئے) سنت سمجھتے رہے اور آٹھ رکعتوں کو وہ سنت نہیں سمجھتے تھے، تو اس سمجھنے ...... نہ سمجھنے کا کوئی ثبوت اس فہرست میں موجود نہیں ہے۔ (مختصر صفحہ ۷۱)

مجھے مؤلف انتقاد سے تو انصاف یا قبول حق کی کوئی امید نہیں ہے، وہ تو خدا کے پاس پہنچنے کے بعد ہی شاید شرمائیں اور اقرار کریں کہ بے شک میں نے ظلم و بے انصافی اور بہت زیادہ دھاندلی سے کام لیا ہے لیکن دنیا انصاف پسندوں سے خالی نہیں ہے، میں صرف ان انصاف پسندوں سے گزارش کرتا ہوں کہ رکعات تراویح طبع اول کا (صفحہ ا) آپ کے سامنے ہے، آپ دیکھ رہے ہیں کہ مصنف رکعات نے تو فقرہ نمبر تین میں یہ لکھا ہے کہ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے لے کر اس غوغا سے

پہلے تک دنیا کی کسی مسجد میں تراویح کی صرف آٹھ رکعتیں نہیں پڑھی جاتی تھیں۔

مگر مؤلف انتقاد کا انصاف اور عمل بالحدیث دیکھئے وہ کہتا ہے کہ اس فقرہ میں یہ بھی ہے کہ ایک مسلمان بھی ایسا نہیں تھا، جو صرف آٹھ رکعتیں پڑھتا رہا ہو۔ (صفحہ ۷۰)

اہل انصاف بتائیں کہ چاہے واقعہ یہی ہو، مگر کیا صاحب رکعات نے فقرہ نمبر تین میں یہ لکھا ہے؟ اور کیا دونوں فقروں کا مفہوم ومطلب ایک ہے؟ اگر ایک نہیں ہے تو ایسا کیوں کیا گیا؟ صرف اسی لئے نا؟ کہ کسی طرح بات بنانے کی کوئی گنجائش پیدا کی جائے۔ اگر رحمانی لوگ یوں بات بنانا چاہیں کہ چوتھے فقرہ میں تمام ''مسلمان اہل سنت'' کا لفظ ہے تو گزارش ہے کہ چوتھا فقرہ تو جناب ہی کے ارشاد کے موافق تیسرے کی تشریح وتوضیح ہے، لہٰذا تیسرے سے جو مسلمان مفہوم ہوتے ہیں تمام مسلمانوں سے وہی مسلمان مراد ہوں گے، یعنی ہر مسجد کے تراویح پڑھنے والے۔

اب چوتھا فقرہ پڑھئے۔

یعنی تقریباً ساڑھ بارہ سو برس تک مسلمانان اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت اور قابل اعتماد سمجھتے رہے۔

بات بنانے کی گنجائش پیدا کرنے کے لئے املوی صاحب نے تو یہ تعریف کی کہ ''سنت'' کے ساتھ ''نبوی'' کا اضافہ کر کے پوچھا کہ:

''بیس یا زائد پڑھنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ آٹھ سے زائد رکعتیں سنت نبوی سمجھ کر پڑھتے رہے۔'' (بمعناہ صفحہ ۱۰)

ناظرین با انصاف بتائیں کہ کیا صاحب رکعات نے ''سنت نبوی'' سمجھنے کو لکھا ہے؟ صاحب رکعات نے تو سنت کا لفظ مطلق لکھا ہے، اب مسلمانان اہلسنّت اس کو سنت نبوی سمجھتے رہے ہوں خواہ سنت عمری، نیز صاحب رکعات نے سنت کے بعد اور قابل عمل بھی لکھا ہے جو ممکن ہے عطف تفسیری ہو، یا عطف نسق، مگر مؤلف انتقاد نے

یہ حرکت کی کہ پہلے تو انہوں نے فقرہ کا مفہوم اپنے تراشیدہ الفاظ میں یہ بتایا اور اسی کو مولانا کا دعویٰ قرار دیا کہ۔

یہ سب کے سب مسلمان بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت سمجھتے تھے، اور قابل عمل بھی۔

صرف آٹھ رکعتوں کو تو کوئی مسلمان نہ سنت سمجھتا تھا، اور نہ قابل عمل، دیکھئے مؤلف انتقاد نے اپنی عبارت میں قابل عمل کے بعد ''بھی'' کا اضافہ کر کے مصنف رکعات کے کلام میں تحریف کر ڈالی۔ ''بھی'' کے اضافہ کے بعد قابل عمل کا لفظ تفسیر نہیں رہا، یہی حرکت انہوں نے ''اور نہ قابل عمل'' لکھ کر بھی کی ہے۔

اس کے بعد اس سے بھی زیادہ دیدہ دلیری کی بات دیکھئے کہ چند سطروں کے بعد فقرہ چار کا مطلب یا مولانا (اعظمی) کا دعویٰ یہ قرار دیا کہ:

وہ حضرات بیس اور بیس سے زائد ہی کو (اس ہی کو یاد رکھئے) سمجھتے رہے اور آٹھ رکعتوں کو وہ سنت نہیں سمجھتے تھے۔ (صفحہ ۱۷)

لیجئے اب ''قابل عمل'' بالکل غائب ہو گیا، گویا مصنف رکعات نے یہ لفظ لکھا ہی نہ تھا۔ اور اس سے بھی بڑھ کر ہاتھ کی صفائی دیکھئے، کہ ابھی پانچ سطر پہلے خود ہی ''صرف'' کا لفظ لکھا تھا اب اس کو بھی آنکھ بچا کے دبا لیا۔

خدا کے لئے انصاف کیجئے کہ کیا مصنف رکعات نے فقرہ نمبر چار میں یا کہیں بھی یہ لکھا ہے کہ:

''وہ حضرات آٹھ رکعتوں کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔''

اور ایسا لکھنا ممکن ہی کیوں کر ہے، جب کہ وہ بیس کو سنت سمجھتے ہیں، ظاہر ہے کہ جو بیس کو سنت سمجھے گا وہ بیس کے ضمن میں آٹھ، دس، بارہ، چودہ، سولہ، اٹھارہ، کو بھی سنت سمجھے گا اور جب بیس کے ضمن میں ان سب کو سنت سمجھا جائے گا، تو یہ لکھنے کی کیا ضرورت پڑے گی کہ وہ حضرات آٹھ کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔

الحاصل مصنف رکعات نے مذکورہ بالا دعویٰ ہرگز نہیں کیا، مؤلف انتقاد نے اپنی طرف سے ایک بات گھڑ کر اس کو مصنف رکعات کا دعویٰ قرار دے دیا ہے تاکہ جواب دینے اور بات بنانے کی گنجائش نکل سکے کہ اس دعویٰ کا کوئی ثبوت نہیں دیا۔

جواب دینے اور بات بنانے کی گنجائش ہی پیدا کرنے کے لئے انہوں نے (صفحہ ۷۰) پر ''صرف'' آٹھ رکعتوں کا لفظ لکھنے کے بعد (صفحہ ۷۱) پر ''صرف'' کا لفظ اڑا دیا اس لئے کہ اگر اس لفظ کو دبا نہ لیتے تو مؤلف انتقاد کے زعم میں مصنف رکعات کے دعویٰ کا حاصل یہ ہوتا کہ۔

وہ حضرات صرف آٹھ رکعتوں کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔

اور ہر چند کہ مصنف رکعات نے اس کو یہاں لکھا نہیں ہے، پھر بھی اس کا امر واقعی ہونا ثبوت والی فہرست سے ظاہر و باہر ہے، جس کو صاحب ذیل نے ان لفظوں میں کھول کر رکھ دیا ہے کہ:

اب بولئے کہ ۲۰، ۲۴، ۳۶، ۴۰ وغیرہ پڑھنے سے آٹھ پر عدم اکتفاء بھی لازم آتا ہے یا نہیں؟ اگر آپ کا مذہب سچ بولنے کی اجازت دیتا ہے تو پہلے اقرار کیجئے کہ عدم اکتفاء لازم آتا ہے اس کے بعد کہئے کہ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ آٹھ کو سنت نبوی نہیں سمجھتے تھے اور اس کا جواب ہم سے سنئے کہ اسی طرح یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ آٹھ پر اقتصار و اکتفاء کو سنت نبوی سمجھتے تھے، ورنہ عہد فاروقی کے بعد سے ساڑھے تیرہ سو سال تک تمام صحابہ، تمام تابعین اور ائمہ مجتہدین وفقہاء محدثین آٹھ پر اکتفاء و اقتصار کرنے کی سنت کو پس پشت ڈال دینے پر بھی متفق نہیں ہو سکتے تھے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ سنت کے ترک پر یہ سب لوگ متفق ہو سکتے ہیں تو آپ حدیث ''لا تجتمع امتی علی ضلالة'' کی تکذیب کر رہے ہیں۔ (صفحہ ۱۲)

اب اہل انصاف بتائیں کہ اگر املوی صاحب اور مؤلف انتقاد کے پاس کوئی جواب اور ان کے مسلک میں کوئی قوت ہے تو۔

❶ مصنف رکعات کے جو صریح الفاظ ہیں ان کے بجائے اپنی طرف سے دعویٰ کی ایک عبارت تیار کر کے جواب دینے کی کوشش کیوں کرتے ہیں؟

❷ اور اس کی کیا وجہ ہے کہ جب دعویٰ کی نئی عبارت تیار کرنے کے لئے رکعات تراویح سے عبارتیں نقل کرتے ہیں تو اس کے دو اہم ٹکڑوں کو چھوڑ جاتے ہیں؟ ایک یہ کہ ہمارے معروضات کو پڑھا جائے گا تو منکشف ہو جائے گا کہ اہل حدیث کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے۔

اسی لئے نا؟ کہ اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ اہل حدیث مدعی اور مصنف رکعات کا موقف سائل و مجیب کا موقف ہے۔

دوسرا اہم ٹکڑا یہ سرخی ہے جو بخط جلی لکھی ہوئی ہے۔

ساڑھے بارہ سو سال تک مسلمانوں کا کیا عمل رہا ہے

مصنف انتقاد نے اس کو اس لئے چھوڑ دیا کہ وہ یہاں وہاں کی چند عبارتیں جوڑ کر دعویٰ کی جو نئی عبارت بنانا چاہتے ہیں، اس سرخی کو نقل کرنے کے بعد نہیں بن سکتی، اس لئے کہ یہ جلی قلم والا عنوان ببانگ دہل پکار رہا ہے کہ اس عنوان کے ماتحت صرف اس بات کا بیان ہوگا کہ ساڑھے بارہ سو سال تک مسلمان کیا کرتے رہے ہیں اس کے تحت سمجھنے نہ سمجھنے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

سمجھنا نہ سمجھنا تو ان کے مستمر عمل کا ایک لازمی نتیجہ ہے، جو اس پر اسی طرح مرتب اور اس سے ثابت ہوتا ہے، جس طرح مقدمات پر نتائج مرتب اور ان سے ثابت ہوتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ فقرہ تین کے بعد فقرہ چار ''یعنی'' سے شروع ہوتا ہے جو صریح دلیل ہے اس بات کی کہ وہ تین سے الگ مستقل کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ تین ہی کا نتیجہ یا حاصل یا مطلب ہے۔

پس اس پر دلیل یا ثبوت کا مطالبہ تو وہی شی لطیف کی کمی والی بات ہے زیادہ سے زیادہ کوئی یہ بحث کرسکتا ہے کہ ۳ سے یہ مطالب یا نتیجہ کیوں کر برآمد ہوتا ہے؟

❸ مصنف رکعات نے اگر تعامل سلف کے مسئلہ میں کوئی دعویٰ کیا ہے تو حافظ صاحب غازی پوری اور مولانا مبارکپوری نے آٹھ ہی رکعت کے سنت نبوی اور سنت عمری ہونے کا دعویٰ اور رحمانیوں کے اصول پر آٹھ سے زیادہ خواہ ۱۶ ہو یا ۲۰ یا ۲۴ یا ۳۶ یا ۴۰ کے سنت نبوی اور سنت عمری نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جس کی طرف رکعات (صفحہ اسطر ۱۳) میں اشارہ ہے، یعنی اگر مصنف رکعات ایک مسئلہ میں مدعی ہیں تو دوسرے مسئلہ میں اہل حدیث مدعی ہیں۔ مگر رحمانی لوگوں کی تحریریں پڑھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ مصنف رکعات اگر ایک مسئلہ میں مدعی ہو گئے تو اہل حدیث ہمیشہ کے لئے مجیب وسائل بن گئے، اب وہ جو چاہیں کہتے چلے جائیں وہ سائل ہی رہیں گے، اور یہ کہ جب مصنف رکعات ایک مسئلہ میں مدعی ہو گئے تو اسی مسئلہ میں کسی دوسرے پہلو سے کوئی اہلحدیث مدعی نہیں ہوسکتا، اہل حدیث تو بس زندگی بھر کے لئے مجیب ہوگئے، حالانکہ اگر یہ اصول انصاف پر مبنی ہو تو غازی پوری اور مبارک پوری حضرات نے صرف آٹھ کے سنت نبوی وسنت عمری ہونے کا دعویٰ پہلے کیا ہے، پس اس کے بعد رکعات تراویح کے مسئلہ میں ہر حنفی کو سائل ومجیب ہونا چاہئے اور چاہے وہ کچھ لکھ جائے، اس کو مدعی کا منصب حاصل نہ ہونا چاہئے، مگر یہ ماننے میں جواب سے عہدہ برآمد ہونا شاید ممکن نہ ہو اس لئے ان مدعیوں کے جواب میں جو حنفی کچھ لکھے اسی کو مدعی قرار دے کر انصاف کا دیوالہ نکالا جاتا ہے۔

بہر حال رحمانی لوگ چاہے تک مانیں یا نہ مانیں میں تو خالص افادہ کی نیت سے ایک سبق پڑھا کر قرآن میں تدبر سکھا ہی دوں، اگر میری نیت صحیح ہوگی تو خدا کے یہاں کا اجر تو کہیں گیا نہیں ہے۔ سنئے رحمانی صاحب!

تمام انبیاء علیہم السلام اپنی قوموں کے سامنے اپنی رسالت کا دعویٰ کرتے ہیں اور

اصطلاحی طور پر وہ مدعی ہوتے ہیں، اسی لئے حق تعالیٰ ان کو بینات و براہین دے کر بھیجتا ہے، قرآن پاک میں ہے: "ارسلنا رسلنا بالبینات تاتیھم رسلھم بالبینات فذٰنك برھانان من ربك (وغیر ذلك)" لیکن اس دعویٰ کی وجہ سے وہ ہمیشہ کے لئے ہر موقع پر مدعی نہیں رہتے، بلکہ دوسرے بعض مواقع پر اصطلاحی طور پر ان کو مجیب وسائل کا منصب حاصل ہو جاتا ہے، جس کی بناء پر وہ اپنی قوم سے برہان (دلیل کا) مطالبہ کرتے ہیں، پڑھئے "اءِ لٰہ مع اللّٰہ قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صادقین" دیکھئے توحید کے مسئلہ میں انبیاء ورسل مدعی کے منصب پر ہیں اس لئے وہ دلائل و براہین پیش کرتے ہیں، مگر اس کے مقابل میں شرک کا مسئلہ ہے اس میں مشرکین مدعی ہیں، اس لئے خدا فرماتا ہے "ومن یدع مع اللہ الھا اخر لا برھان لہ بہ فانما حسابہ عند ربہ" مگر مشرکین نے کبھی جواب نہیں دیا کہ مدعی بن کر تو آپ حضرات آئے ہیں، ہم تو منکر یا مجیب وسائل ہیں، ہم سے دلائل کا مطالبہ کیسا؟

اگر رحمانی صاحب کی نظر (رشیدیہ پر نہیں) قرآن پر ہوتی تو (صفحہ ۱۴ ے و ۸۲) پر وہ مدعی وسائل کی ذمہ داریوں کا فرق سمجھانے کی کوشش نہ کرتے، نہ املوی صاحب سے ثبوت کا مطالبہ کرنے پر نکیر کرتے، کیا جب املوی صاحب نے (صفحہ ۹) پر یہ لکھا، کہ:

> حالانکہ کہنا یہ چاہئے تھا کہ سلف صالحین ہمیشہ تراویح کو نفلی عبادت سمجھ کر بیس یا اس سے کم وبیش رکعتیں با جماعت بھی اور انفراداً بھی پڑھتے رہے اور ان سب صورتوں کو بلا کراہت صحیح اور قابل عمل سمجھتے رہے۔

تو کیا انہوں نے اس عبارت میں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ سلف صالحین بیس وغیرہ کو نفلی عبادت سمجھتے تھے (اگر کہئے کہ ہاں تو پھر ان سے دلیل کا مطالبہ کرنے پر مدعی و مجیب کا فرق کیوں سمجھانے لگے۔

اور اگر کہیے کہ نہیں وہ تو مصنف رکعات کو بتاتے ہیں کہ آپ کو یوں کہنا چاہیے تھا وہ خود اس کے قائل نہیں ہیں تو مہربان من! پھر آپ نے (صفحہ ۴۷) پر یہ کیسے لکھ دیا کہ:

قاسمی صاحب نے مان لیا کہ ان کے علامہ کی اس دلیل میں صرف کرنے کا ذکر ہے، سمجھنے اور سنت نہ سمجھنے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

حالانکہ جس عبارت سے آپ نے یہ مطلب نکالا ہے اس میں صاحب ذیل نے آپ کو ایک بات کہنے کی اجازت دے کر علی سبیل التسلیم و بر طریق ارخاء عناں جواباً دوسری بات کہی ہے، کہیے رحمانی صاحب! اب آپ کی اور آپ کے املوی صاحب کے علم و دیانت کی لٹیا ڈوبی یا ہمارے علامہ کی (جس کا طعنہ آپ نے انتقاد صفحہ ۴۷ پر دیا ہے)۔

۴ ذیل رکعات کا ایک فقرہ ہے۔

> ورنہ عہد فاروقی کے بعد ساڑھے تیرہ سو سال تک تمام صحابہ تمام تابعین اور ائمہ مجتہدین وفقہائے محدثین آٹھ پر اکتفاء واقتصاء کرنے کی سنت کو پس پشت ڈال دینے پر کبھی متفق نہیں ہو سکتے تھے۔

اس پر رحمانی نے لکھا ہے کہ اجماع واتفاق کا یہ دعویٰ سراسر جھوٹ اور محض ایک باطل پروپیگنڈہ ہے، جیسا کہ انوار مصابیح میں خود علمائے احناف وشوافع کے اقرار د بیان سے اس کا ثبوت دے دیا گیا ہے۔

مگر درحقیقت رحمانی کا یہ دعویٰ کہ ثبوت دے دیا گیا ہے، یہی سراسر جھوٹ اور محض ایک باطل پروپیگنڈہ ہے، اس لئے کہ املوی صاحب نے کہیں بھی کسی ایک صحابی کسی ایک تابعی کسی ایک امام مجتہد، یا کسی فقیہ ومحدث کی نسبت ثابت نہیں کیا کہ وہ صرف آٹھ رکعت پڑھتے تھے اور آج بھی یہ بات ان کے بس کی نہیں ہے، اسی طرح رحمانی کی جھولی بھی اس کے ثبوت سے خالی ہے۔

جو لوگ ہمارے ثبوت کو بعض روایتوں میں گنتی کے چند مقامات کے کچھ لوگوں کا عمل کہتے ہوئے شرماتے نہیں، وہ اسی مقدر میں بعض روایتوں سے اتنے ہی مقامات کے اتنے ہی لوگوں کا عمل درآمد پیش کر کے اتفاق کا دعویٰ کریں، ہم تسلیم کر لیں گے۔

انصاف تو کیجئے، کہ عہد فاروقی سے لے کر حضرت علی کے عہد تک مدینہ وکوفہ کے مسلمان (دیکھو بیہقی) عطاء کے زمانہ سے شافعی کے زمانہ تک مکہ کے مسلمان پہلی صدی کے اواخر میں بصرہ کے مسلمان اوران کے بہت سے ائمہ جن کے نام رکعات میں مذکور ہیں۔ اگر "گنتی کے چند مقامات کے کچھ لوگ" ہیں جن کا اتفاق بالکل ہیچ ہے۔ تو لاؤ دکھاؤ تاکہ اکثر بلاد اسلامیہ کے اکثر ائمہ وعلماء اور جمہور مسلمین کا ان قرنوں میں کیا عمل تھا؟ ہمت ہے تو پیش کیوں نہیں کرتے "ما کان یزید" والی حدیث یکا یک تو اہل حدیثوں کو نہیں مل گئی ہے پہلے بھی تو تھی، ان قرنوں کے مسلمانوں کو بھی تو اس کا علم تھا پھر انہوں نے صرف آٹھ پر عمل کیوں نہیں کیا اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت عمر کی زندگی ہی سے لے کر حدوث اہل حدیث کے زمانہ تک کوئی ایک شخص شخصی طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے دل میں حدیث نبوی پر عمل کرنے کا ایسا قوی اور بے پناہ جذبہ ہو۔ جیسا اہل حدیث کو ہے، تو اس سے بڑا جھوٹا کوئی نہیں ہوسکتا، امام احمد اور امام بخاری وغیرہ ایسے عامل بالسنۃ حضرات ہیں کہ آج کا کوئی بڑے سے بڑا اہل حدیث ان کی گرد پا کو بھی نہیں پاسکتا، شک ہو تو اہل حدیثوں سے بھی پوچھ لو۔ مگر کیا ہے کسی میں دم؟ کہ بہ سند صحیح ثابت کر دے کہ یہ حضرات صرف آٹھ رکعت تراویح پڑھتے تھے حالانکہ "ما کان یزید" والی حدیث ان دونوں کے پیش نظر تھی۔

سخت سخت الفاظ بولنے "جھوٹ اور باطل پروپیگنڈا کہنے" "لٹیا ڈوب گئی" دیانت ہوتی فساد انگیز مشغلہ وغیرہ بولنے سے یہ نہیں ثابت ہوسکتا۔ ہاں ہاں ہرگز

ثابت نہیں ہوسکتا کہ اثنائے عہد فاروقی سے لے کر حدوث اہل حدیث سے پہلے تک دنیا کی کسی مسجد میں صرف آٹھ رکعات تراویح پڑھی جاتی رہی ہے۔

❺ ذیل رکعات (صفحہ۱۲) میں چیلنج کیا گیا تھا کہ:

اگر آپ مدعی ہیں کہ وہ حضرات آٹھ تو سنت نبوی سمجھ کر پڑھتے تھے اور باقی نفل سمجھ کر، تو اس کا ثبوت پیش کیجئے۔

اس کے جواب میں مؤلف انتقاد نے پہلے تو املوی صاحب کا منہ بچانے کے لئے یہ لکھا کہ:

املوی مانع ہیں اور انہوں نے اپنے منع کی تائید میں ایک احتمال پیش کیا ہے لہٰذا اصول مناظرہ کی رو سے ثبوت دینے کی ذمہ داری ان پر عائد نہیں ہوتی۔ (صفحہ۷۹)

مگر مؤلف انتقاد نے یہ نہیں سوچا کہ صاحب رکعات نے بھی تو (صفحہ۹۱) میں اسی طرح کے ایک موقع پر یہ احتمال ذکر کیا تھا کہ:

ممکن ہے وہ چار ترویحوں میں ایک منزل سنا کر چار رکعتیں دوسرے حافظ کے پیچھے پڑھتے ہوں، تو اس سے املوی صاحب کے خیال میں قادیانی علم کلام کا مواد حاصل ہو رہا تھا۔ اب املوی کے اس احتمال میں کیا سرخاب کا پر لگ گیا کہ اس سے قادیانی علم کلام کا مواد مہیا نہیں ہوتا۔

ثانیاً مؤلف انتقاد نے املوی کے کلام کو منع اور تائید منع کہہ کر اپنی اور املوی دونوں کی مناظرہ دانی کو بری طرح رسوا کیا ہے، ان غریبوں کو آج تک یہ بھی خبر نہیں کہ منع کس چڑیا کا نام ہے۔

ناظرین با انصاف ذرا غور سے سنیں! مؤلف انتقاد نے ایک بار نہیں بار بار لکھا ہے کہ مؤلف رکعات کا دعویٰ یہ ہے۔

اس عہد کے مسلمان آٹھ رکعات کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔ (دیکھو صفحہ۲۷)

اور (صفحہ ۷۳) میں لکھا ہے۔

آپ کے علامہ کا دعویٰ ...... یہ بھی ہے کہ آٹھ پر اکتفاء کرنے کو وہ لوگ سنت اور قابل عمل نہیں سمجھتے تھے۔

اس کے بعد پھر مؤلف انتقاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

مولانا املوی کا اعتراض تو آپ کے علامہ کے اسی دعوے پر ہے (صفحہ ۷۳) اس کے بعد خود ہی (صفحہ ۷۹) پر املوی صاحب کے اعتراض کو جو انہوں نے علامہ کے دعویٰ پر کیا ہے منع قرار دیا ہے لہٰذا مؤلف انتقاد بتائیں کہ دعویٰ پر اعتراض کو کس ''رشیدیہ'' میں منع قرار دیا گیا ہے، یا منع کی یہ تعریف مناظرہ کی کس کتاب میں لکھی ہے۔

یہ ہیں املوی اور ان کے وکیل کی علمی کمزوریاں جن پر پردہ ڈالنے کے لئے وہ لوگ لمبی چوڑی باتیں بناتے ہیں اور اپنے خصوم کو ملاحیاں سناتے ہیں۔

اس کے بعد مؤلف انتقاد نے بڑے طمطراق کے ساتھ اپنے لفظوں میں حجت تمام کرتے ہوئے صاحب ذیل کا ایک مطالبہ پورا کیا ہے، وہ مطالبہ خود مؤلف انتقاد کے اقرار کے مطابق یہ ہے۔

کسی اگلے محقق کا بیان ہی پیش کر دیجئے کہ وہ حضرات آٹھ سے زائد کو نفل سمجھ کر پڑھتے تھے۔ (صفحہ ۸۴)

اب آیئے دیکھیں یہ مطالبہ مؤلف انتقاد نے کس طرح پورا کیا ہے، مؤلف انتقاد فرماتے ہیں کہ:

ابو وائل تابعی بیان کرتے ہیں کہ...... ہم لوگوں کو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ رمضان میں نفل پڑھایا کرتے تھے۔ (صفحہ ۸۴)

سبحان اللہ، کیا اتمام حجت ہے! رحمانی صاحب! اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ تراویح کی بیس رکعتوں میں آٹھ کو سنت سمجھ کر پڑھاتے تھے اور آٹھ سے زیادہ کو نفل

سمجھ کر پڑھاتے تھے۔

ہم اگر آپ کے اس بیان کو تسلیم بھی کر لیں کہ ابو وائل نے یہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی تراویح ہی کا حال بیان کیا ہے، تب بھی تو خود آپ ہی کے لفظوں میں اس سے زیادہ سے زیادہ یہی نہ ثابت ہوگا کہ ابن مسعود بیس کو با جماعت اور بطور نفل پڑھتے تھے۔ (صفحہ ۸۴)

مگر پوری بیس کو نفل سمجھ کر پڑھنے کا ثبوت تو مطلوب نہ تھا، ثبوت تو مانگا گیا تھا اس کا کہ آٹھ کو سنت اور آٹھ سے زائد کو نفل سمجھ کر پڑھتے تھے اور وہ اس اثر سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا ہے۔

رحمانی صاحب بدحواسی میں یہ بھی سوچ نہیں سکے کہ اگر بالفرض اس اثر سے آٹھ سے زائد کو نفل سمجھنا، یعنی سنت نہ سمجھنا لازم آئے گا۔ تو اسی اثر سے یہ بھی تو لازم آئے گا کہ عبداللہ بن مسعود اور ابو وائل آٹھ کو بھی سنت نہیں سمجھتے تھے۔

ان باتوں کے علاوہ رحمانی صاحب کو یہ بھی ثابت کرنا چاہئے کہ ابو وائل تابعی کے نزدیک تطوع سے مراد غیر سنت مؤکدہ ہے، اس لئے کہ اگر تطوع کے مفہوم میں سنت مؤکدہ بھی شامل ہوگی، تو تطوع کے لفظ سے یہ ثابت نہیں ہوگا کہ ابن مسعود آٹھ سے زائد کو نفل (یعنی غیر سنت مؤکدہ) سمجھتے تھے، سلف کے کلام میں بلکہ فقہاء کے کلام میں بھی تطوع کا اطلاق اس شے پر بھی بکثرت ہوا ہے، جس کو ہم سنت مؤکدہ کہتے ہیں، اور اس شے پر بھی، جس کو ہم نفل (سنت غیر مؤکدہ) کہتے ہیں۔

یہ ایک ہلکا سا نمونہ اس بات کا اندازہ لگانے کے لئے بالکل کافی ہے کہ رحمانی صاحب نے ذیل رکعات کا جو رد کیا ہے، بالکل بے وزن ہے، اور وہ اس کوشش میں قطعاً ناکام ہیں۔ آئندہ فرصت ملی تو ان کی ہر ہر بات کی حقیقت واضح کر دی جائے گی۔

عبدالباری قاسمی

شُعُوبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ اِنَّ اللّٰہ

سورۃ الحجرات آیت نمبر ۱۳

انساب و کفاءت کی شرعی حیثیت

تصنیف

محدث جلیل، امیر الہند

حضرت مولانا ابوالمآثر حبیب الرحمٰن الاعظمی

رحمہ اللہ تعالیٰ

ناشر

زمزم پبلشرز

نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض ناشر

دین اسلام کسی انسانی دماغ کا وضع کردہ مذہب وقانون نہیں ہے، کہ اس میں کسی طرح کے نقص اور تضاد کی نشاندہی کی جاسکے، انسانی دماغ بہر حال ضعف ونقص کا شکار ہے، اس کے لئے ممکن نہیں ہے کہ کمال کے تمام گوشوں کا احاطہ کرسکے، وہ اگر ایک سرا درست کرتا ہے تو دوسرے سرے میں عیب دکھائی دیتا ہے۔ یہ کمال تو صرف حق تعالیٰ کے لئے مختص ہے کہ اس کی خلقت وصنعت کے کسی پہلو میں کوئی عیب اور تفاوت نہیں مل سکتا، ارشاد ہے:

﴿مَا تَرٰى فِيْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾

ترجمہ: ”رحمٰن کی صفت خلاقی میں تم کوئی تفاوت نہیں پاؤگے۔“

یہ بات تو تکوینیات سے تعلق رکھتی ہے، علم شریعت کا اصل منبع قرآن کریم ہے، اس کے متعلق ارشاد ہے کہ:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا﴾

ترجمہ: ”اور اگر یہ قرآن کسی غیر اللہ کے پاس سے آیا ہوتا، تو اس میں لوگ بہت کچھ اختلاف وتناقض پاتے۔“

مگر ایسا نہیں ہے، کیونکہ اس کا نزول اسی علیم وخبیر اور قادر مطلق ذات کی طرف سے ہے، جس کے نہ علم وخبر میں کوئی نقص ہے، اور نہ جس کی قدرت میں عجز کا کوئی داغ ہے۔

اسی لئے شریعت اسلامیہ کے تمام احکام نہایت اعتدال وتوازن کے حامل ہیں، جہاں فرق مراتب کی ضرورت ہے، وہاں اس کا لحاظ عدل وانصاف کے ساتھ

ہے، اور جہاں مساوات کا موقع ہے، وہاں اس کا لحاظ رکھا گیا۔

اور اسی لئے شریعت کا کوئی حکم، دوسرے کسی حکم سے کہیں متعارض نہیں ہے، جہاں کہیں انسانی اجتہاد کا دخل ہے وہاں تعارض و تضاد کو راہ مل سکتی ہے، مگر قرآنی اصول وقواعد نے ایسی ناکہ بندی کر رکھی ہے، جہاں ادنیٰ درجہ کا بھی تضاد داخل ہوتا ہے، علماء اسلام فوراً چوکنا ہو جاتے ہیں، اور اس دخل اندازی کو ختم کر دیتے ہیں۔

وہ مسائل جن میں بے اعتدالی اور تعارض کو راہ ملتی ہے، ان کا تعلق شریعت کے قطعیات سے نہیں ہوتا، بلکہ وہ اجتہادی مسائل ہوتے ہیں، یا کچھ انتظامی امور ہوتے ہیں، جن میں حالات اور عرف کی تبدیلی کا اثر پڑتا رہتا ہے، انہیں مسائل میں باب نکاح کے اندر کفو کا مسئلہ ہے، قرآن کا اعلان ہے کہ:

﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ﴾

اس آیت سے تین باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو یہ کہ تمام انسان ایک ماں باپ کی اولاد ہیں، دوسرے یہ کہ خاندان اور قبائل کی تقسیم تعارف اور شناخت کے لئے ہے۔ تیسرے یہ کہ اللہ کے نزدیک یا اللہ کے قانون میں معزز وہی ہے جو متقی ہے۔

گویا نسب اور خاندان سے ایک دوسرے کے اوپر عزت و برتری نہیں ہے، اس کا مدار تقویٰ پر ہے، اب وہ تمام مسائل جن میں آپس میں خاندانوں اور خاندانوں کے درمیان فرق وامتیاز کا سوال اٹھتا ہے، ان کو اسی آیت کی روشنی میں حل کرنا چاہئے، لیکن طبائع انسانی میں یہ بے اعتدالی موجود ہے، کہ خاندانوں اور قبائل کی بنیاد پر افراد انسانی میں بہت فرق وامتیاز کرتے ہیں، شریعت نے اس مرض کو نہایت اہتمام سے دور کیا ہے۔ لیکن یہ چور پھر بھی کسی نہ کسی چور دروازے سے گھستا رہتا ہے، اور مصیبت اس وقت اور سنگین ہو جاتی ہے، جب اس فرق وامتیاز کو شرعی

قانون کا رنگ دیا جانے لگتا ہے، اسے قانونی رنگ نہ دیا جائے، ایک انتظامی حکم قرار دے کر، حسب موقع اس انتظام میں ترمیم ہوتی رہے، تو یہ عین مزاج شریعت ہے، لیکن جب اسے قانون بنا دیا جائے گا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شریعت نے اس فرق و امتیاز کو قبول کرلیا ہے۔ اس صورت میں اس آیت مذکورہ سے تصادم وتعارض ضرور ہوگا، اس تصادم کو دور کرنے کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ جس چیز کو بے اعتدالی مزاج کی وجہ سے بعض لوگوں نے قرآن اور احادیث صحیحہ کے صحیح وصریح مفہوم سے متعارض بنا دیا ہے، اس کی اصلاح کردی جائے، دوسرے یہ کہ اپنے بیان کردہ مسئلہ کی پچ میں قرآن وحدیث کے صریح مفہوم میں تبدیلی پیدا کردی جائے۔

ظاہر ہے کہ پہلی راہ، حق وصداقت کی راہ، اور دوسری گمراہی اور بے اعتدالی کی! کفاءت کے مسئلے میں جب بے اعتدالی پیدا ہوئی، اور اس میں غلو کی راہ اختیار کی گئی، تو یہ دونوں راہیں سامنے آئیں، اور اس سلسلے میں شرافت نسب اور مختلف پیشوں اور حرفتوں کی عزت وخست، اور پیشہ وروں اور اہل حرفت کی شرافت ودناءت کے مسائل زیر بحث آئے۔ قرآنی آیات اور احادیث صحیحہ کی صراحتوں نے یہ مسئلہ صاف کردیا تھا، کہ نسب تو تمام انسانوں کا ایک ہے، ان سے خاندان اور قبائل البتہ وجود میں آئے، مگر وہ عزت وشرافت کا مبنیٰ نہیں ہیں، عزت وشرافت کا مبنیٰ تقویٰ ہے، اس میں صاف اور شرعی وضاحت کو بعض حضرات نے کفاءت نکاح کے مسئلہ میں داخل کر کے مشتبہ بنا دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک ناگوار صورت حال ہے، قدیم ہندوستان میں ذات اور برادریوں کی تقسیم نے وحدت انسانی کو پارہ پارہ کردیا تھا، اور یہ چیز ہندوؤں میں اس درجہ راسخ ہوگئی ہے، کہ ہزار کوششوں کے باوجود آج بھی یہ افتراق پوری قوت کے ساتھ موجود ہے، اس کا اثر مسلمانوں میں بھی آیا، اور یہاں بھی ذات برادری کی تقسیم اور اس کی بنیاد پر اونچ نیچ کا ایسا تصور جم گیا ہے، کہ جس چیز کو اسلام نے بیخ وبن سے اکھاڑنا چاہا تھا، اس کے ریشے دلوں میں پیوست ہوکر رہ

گئے، لیکن یہ تفریق اور یہ اونچ نیچ کا تصور بہر حال ایک غیر اسلامی چیز ہے، عام طور پر علماء اسلام کی طرف سے علمی طور سے اس تصور کی مخالفت پوری قوت اور شد و مد سے کی جاتی ہے، جب برتاؤ کا معاملہ آتا ہے، تو بسا اوقات تفریق ہی دکھائی دیتی ہے، اور نکاح کے معاملہ میں تو اس تفریق کو شرعی دلائل کے ساتھ مدلل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اور چونکہ یہ تصور ذہنوں میں صدیوں سے جما ہوا ہے، اس لئے عموماً اسے بغیر ردوقدح کے قبول کرلیا جاتا ہے، بلکہ اس کے سلسلے میں آیات صریحہ اور احادیث صحیحہ میں بھی تاویل...... اور وہ بھی تاویل بعید...... کو روا رکھا جاتا ہے، اور ضعیف و منکر بلکہ موضوع احادیث تک کو استدلال میں پیش کر دیا جاتا ہے، اور اس کی قباحت کی جانب بالغ نظر علماء کی نظر بھی نہیں پہنچتی۔

اسی طرح کی ایک چیز آج سے تقریباً ستر (۷۰) سال پہلے دیو بند سے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوراللہ مرقدہ کے قلم سے وجود میں آئی تھی، یہ ایک مختصر سا رسالہ تھا، جس کا نام "نہایات الارب فی غایات النسب" تھا جس کا موضوع سرورق پر یہ لکھا گیا ہے کہ۔

> "جس میں مساوات اسلامی کی حقیقت اور انساب اور پیشوں کی باہمی تفاضل پر محققانہ بحث ہے۔"

مگر اس میں انساب اور پیشوں کے باہمی تفاضل پر جو بحث کی گئی ہے، اور اس کے لئے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ اول تو بہت مخدوش تھے، دوسرے اونچ نیچ کی تقسیم کرنے والوں نے برادریوں کی جو حد بندیاں کر رکھی ہیں، ان میں بہتوں کے لئے اس رسالہ میں دلآزار باتیں بھی آگئی ہیں، جس کی وجہ سے مسلمانوں میں بہت شور، وغوغا ہوا نیز اس سے علماء اسلام، بلکہ اسلام کی طرف سے بدگمانیاں پھیلنے لگی تھیں۔ اور مسلمانوں کے مختلف طبقات کو حضرات علماء سے شکایتیں پیدا ہوگئی تھیں۔

اس بات کو علماء دیو بند نے محسوس کیا، اور نہایت محتاط انداز میں، اس کی

اشاعت کو روک دیا، اور ایک دو سال کے بعد اس میں سے دلآزار مضامین کو نکال کر اسے دوبارہ شائع کیا گیا، چنانچہ دوسرے ایڈیشن کے مقدمہ میں، میاں صاحب حضرت مولانا اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا:

''اس رسالہ میں بعض ایسی روایات حدیث بھی نقل کی گئی تھیں، جن سے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد پیشہ وروں کی تنبیہ اور تحذیر ہے، چونکہ وضوح مقصود کی وجہ سے احتمال غلطی کا نہ تھا، اس قسم کی روایات کی بہت زیادہ تشریح وتوضیح نہیں کی گئی تھی، اس لئے ترجمہ اور الفاظ کو دیکھ کر بہت سے پیشہ وروں اور مختلف اقوام کو نہایت رنج وملال پیش آیا، اور ان روایات سے تمام پیشہ وروں اور اقوام کی توہین ومذمت خیال کر کے نہایت ناراض وخفا ہوئے، اور جناب مولف دام فضلہم کی بعض طالب علمانہ رنگ کی عبارات اور ''اقوال منقولہ من المستطرف'' وغیرہ کو اپنے لئے دلخراش اور نمک پاش سمجھا۔''

حضرات علماء دیوبند نے اسے محسوس کیا، تو انہوں نے رسالہ کی اشاعت اور فروخت روک دی اور پھر حضرت مولانا اصغر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس قسم کی عبارتیں رسالہ سے حذف کر دیں، تاہم رسالہ کے مضامین میں وہ اثر باقی رہ گیا۔

پھر اس رسالہ کی حمایت ومخالفت میں متعدد حضرات نے مضامین اور رسالے لکھے، اور مذکورۃ الصدر آیت کی تفسیر میں کسی نوجوان عالم نے ایک فلسفیانہ انداز میں رسالہ لکھا، جس میں تفاضل فی الانساب کی تائید کی، اور دوراز کار تاویل سے کام لے کر اسی آیت سے اس کو ثابت کرنا چاہا۔

یہ دور محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی قدس سرہ کی بھی نوجوانی ہی کا تھا، رسالہ مذکورہ میں بانداز تفلسف قرآن کی آیت میں معنوی تحریف محسوس ہو رہی تھی، حضرت اقدس محدث کبیر رحمۃ اللہ علیہ جہاں ایک متواضع، خاشع، وخاضع، حق پسند وحق شناس اور بڑوں کی تعظیم وتکریم کرنے کے ابتداء ہی سے خوگر تھے، وہیں اظہار

حق میں جری، حق کے سلسلے میں نہایت غیور اور ذکی الحس واقع ہوئے تھے۔ اس سلسلے میں ان پر شان صدیقی اور شان فاروقی دونوں کا پرتو تھا، دین میں تحریف اور ترمیم کا کسی جانب سے اندیشہ ہو، اور حضرت اسے خاموشی سے برداشت کرلیں، ممکن نہ تھا، اور دین کے دفاع کے سلسلے میں کوئی ضعف ہو، ایسا بھی ممکن نہ تھا، ایسے موقع پر جلالت فاروقی کا ظہور ہوتا تھا۔

چنانچہ جب وہ فلسفیانہ رسالہ حضرت کے سامنے آیا، جس میں آیت کی ایسی تفسیر کی گئی تھی، جو تحریف کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، تو بے اختیار غیرت حق کو جلال آیا۔ اور حضرت نے بغیر خوف لومۃ لائم اور بغیر اندیشہ سود وزیاں کے قلم اٹھایا، اور اس رسالہ کی غلطیوں کو بہت صاف لفظوں میں واضح کر دیا، اور اس سلسلے میں لہجہ کی نرمی کا اہتمام نہیں کیا۔ کیونکہ دین حق کے واسطے غیرت نے اس کی گنجائش نہیں چھوڑی تھی، علماء واکابر کا احترام برحق ہے! مگر دین وشریعت کا احترام وتحفظ اس سے بڑھ کر ہے، اور یہ ہمیشہ ہوتا آیا ہے، کہ جب کسی غیرت مند عالم نے محسوس کیا کہ دین کا حلیہ کسی طرف سے بگاڑا جارہا ہے، تو قطع نظر اس کے کہ وہ کون ہے؟ اور اس کا کس سے کیا تعلق ہے؟ علماء اسلام نے بڑھ کر اس کی مخالفت کی ہے، اور اس سلسلے میں کلام میں خاصی تیزی بھی آئی ہے۔

طبائع انسانی مختلف ہوتے ہیں، بعض طبیعتیں فطرۃً بہت نرم ہوتی ہیں، بعض میں حدت ہوتی ہے، یہ نرمی ہو یا یہ حدت! جب اللہ کے لئے اور اللہ کے رسول کے لئے اور عام مؤمنین کے لئے اخلاص اور جذبۂ خیر خواہی سے استعمال ہوگی، تو یہ محمود ہوگی۔

حضرت اقدس محدث کبیر رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی پر جب مجموعی اعتبار سے نگاہ ڈالی جاتی ہے، تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت مولانا کے یہاں خلوص کی فروانی تھی، اس کے ساتھ حق کے مسئلہ میں نہایت غیور تھے، اس کے ساتھ بصیرت نہایت گہری اور نگاہ بہت دوررس تھی پھر اس غیرت میں جلال کا رنگ شامل تھا، آپ کی طبیعت اور

آپ کا مزاج حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے جلال اور غیرت کے زیادت قریب تھا، اس لئے دین میں کسی طرح کی کتر بیونت اور ترمیم وتغیر کا اندیشہ بھی گوارا نہ تھا۔

آپ کو زیر نظر رسالہ میں یہ رنگ صاف دکھائی دے گا۔ حضرت نے اس رسالہ میں حضرت مولانا محمد شفیع صاحب کے رسالہ "نہایات الارب فی غایات النسب" کے پہلے ایڈیشن کو سامنے رکھا ہے، اور اس پر بہت گرفتیں کی ہیں۔ اس کے علاوہ انساب وغیرہ کے سلسلے میں زبردست محققانہ بحثیں کی ہیں۔ جن سے حضرت کی وسعت نگاہ اور قوت مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے، جس وقت یہ رسالہ لکھا گیا ہے مشکل سے حضرت کی عمر تیس بتیس سال رہی ہوگی، اس عمر میں اتنا محققانہ رسالہ مرتب کرنا، حضرت ہی کا کارنامہ ہے۔

یہ رسالہ اب تک غیر مطبوعہ تھا۔ اب اس کے شائع کرنے کا ارادہ ہوا، تو بعض حضرات نے خیال کیا کہ اس کے جلالی لب ولہجہ کو نرم کر دینا چاہئے، لیکن یہ بات علمی دیانت کے خلاف ہوتی، اور اہل ادارہ سے اعتماد اٹھ جاتا، کہ نہ جانے کہاں کیا ترمیم کر دی گئی ہو، اس لئے تمام اکابر کے احترام کا اعتراف کرتے ہوئے، بغیر کسی ترمیم وتغیر کے شائع کیا جا رہا ہے، یہ حضرات باہم معاصر ہیں، ان کو اس طرح خطاب کرنے کا پورا حق تھا، ہم تو صرف ایک علمی امانت کو اہل علم کے ہاتھوں میں پہنچانا چاہتے ہیں۔

اب یہ سب حضرات بارگاہ قدس میں حاضر ہو چکے ہیں، اللہ تعالیٰ سب کی خطاؤں سے درگزر فرمائیں اور ان کے درجات کو بلند فرمائیں:

ربنا اغفر لنا ولا خواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل
فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انك روف رحیم

رشید احمد الاعظمی

مدیر مرکز تحقیقات وخدمات علمیہ

انتباہ

یہ پیش قیمت علمی رسالہ نصف صدی سے زائد قبل حضرت اقدس محدث کبیر مولنا حبیب الرحمٰن الاعظمی قدس سرہ نے تالیف فرمایا تھا، اب تک اس کی طباعت نہیں ہوئی تھی، اور نہ حضرت نے اس کا کوئی نام تجویز فرمایا تھا۔ ہم اس امانت کو من وعن شائع کر رہے ہیں۔ البتہ اس کا نام اور سرورق ہمارا تجویز کردہ ہے۔ تاہم یہ نام بھی، حضرت ہی کی تحریر سے ماخوذ ہے، حضرت نے تحریر فرمایا ہے۔

...... میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے والے، حق بات کا اعلان کرنے والے، اور انساب وکفاءت پر شرعی حیثیت سے روشنی ڈالنے والے عربی النسل بزرگ......۔ (صفحہ ۴۵)

اسی عبارت سے استفادہ کر کے ہم نے یہ نام تجویز کیا ہے۔

ناشر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ماضی قریب میں تفاضل انساب وقبائل کے موضوع پر جو رسالے یا تحریریں شائع ہوئی ہیں، ان سب میں یہ بات مشترک طور پر پائی جاتی ہے کہ تفاضل انساب شریعت اسلامیہ کی نظر میں بھی قابل اعتبار شئی ہے اور شریعت اس کو تسلیم کرتی ہے۔

ممکن ہے کہ ان مصنفین کی نیت صحیح ہو، لیکن فکر وتحقیق کی صحت واصابت یقیناً مشکوک ہے، عموماً یہ مصنّفین کسی مشہور نسب سے تعلق رکھنے والے ہیں اور پشتہا پشت سے اپنے نسبی تفوق وبرتری کا خیال واحساس ان کے رگ وپے میں سرایت کیا ہوا، اوران کے دل ودماغ پر مسلط ہے، جس کی وجہ سے ان کو آزادانہ غور وفکر کا موقع ملنا ناممکن ہے۔

مدتوں سے خیال تھا کہ ان حضرات کی خدمت میں اپنے معروضات پیش کر کے ان سے درخواست کروں کہ اپنی فکر وتحقیق پر نظر ثانی فرمائیں، اگر کوئی قابل اعتناء بات میری معروضات میں ملے تو خیر، ورنہ میری غلطیوں پر مجھ کو متنبہ فرمائیں۔

خدا کا شکر ہے کہ مدتوں کا یہ خیال عملی صورت اختیار کر رہا ہے، اللہ تعالیٰ حسن وخوبی کے ساتھ اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچائے۔

میری یہ معروضات جن حضرات کی تحقیق کے خلاف ہوں، ان سے مؤدبانہ گزارش ہے کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے، نیک نیتی سے اور اپنے ضمیر کے مطابق لکھا ہے، یہ ممکن ہے کہ فہم وتتبع میں نقص وکوتاہی ہو، لیکن الحمد للہ کہ خلوص نیت میں ہرگز کوئی کمی نہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب اول

اسلام میں نسبی تفاضل یعنی کسی ایک نسب کا دوسرے نسب سے بہتر و برتر ہونا کوئی چیز نہیں ہے، اور شارع کی نگاہ میں کوئی انسان بلحاظ نسب کسی دوسرے پر کوئی برتری نہیں رکھتا، بلکہ شریعت میں اس لحاظ سے تمام بنی آدم ایک درجہ کے ہیں، اس دعویٰ کی سب سے بڑی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ؕ﴾ [1]

ترجمہ: "یعنی اے لوگو ① بے شک پیدا کیا ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے اور ② بنایا تم کو مختلف خاندان اور مختلف قبیلہ تا کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک ③ تم میں سے سب سے زیادہ عزت والا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔"

آیت کریمہ کا پہلا فقرہ نسبی مساوات پر یوں دلالت کرتا ہے کہ جب تم سب لوگ ایک ہی باپ (آدم علیہ السلام) اور ایک ہی ماں (حضرت حواء) سے پیدا کئے گئے ہو تو تم میں سے کسی کو کسی پر نسب کے لحاظ سے کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ بلکہ تم سب لوگ اس بات میں برابر ہو، اس فقرہ شریفہ کا یہ مدلول مفسرین میں امام بغوی نے معالم التنزیل میں، علامہ خازن نے تفسیر خازن میں، خطیب شربینی نے السراج المنیر میں بایں الفاظ بیان کیا ہے:

---

[1] الحجرات، آیت ۱۳

"والمعنى انكم متساوون فى النسب"

ترجمہ: ''مطلب یہ ہے کہ تم سب لوگ نسب میں یکساں اور برابر ہو۔''

بیضاوی کے الفاظ یہ ہیں:

"فالكل فى ذالك سواء فلا وجه للتفاخر بالنسب"

ترجمہ: ''یعنی سب لوگ اس بات میں برابر ہیں، پس نسب کی بنا پر ایک دوسرے کے مقابلہ میں تعلّی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔''

امام نسفی اور علامہ زمخشری کے الفاظ یہ ہیں:

"فما منكم احد الا هو يدلى بمثل ما يدلى به الآخر سواء بسواء فلا وجه للتفاخر والتفاضل فى النسب"

ترجمہ: ''یعنی تم میں سے ہر ایک بالکل وہی انتساب رکھتا ہے جو دوسرا رکھتا ہے۔ لہٰذا ایک دوسرے پر فخر اور نسب میں تفاضل یعنی پستی اور بلندی کے دعویٰ کی کوئی وجہ نہیں ہے۔''

اور بعینہٖ یہی بات عینی نے شرح بخاری (جلد۷ صفحہ۴۷۸) میں لکھی ہے۔

ابن کثیر فرماتے ہیں:

"فجميع الناس فى الشرف بالنسبة الطينية الى آدم و حواء عليهما السلام سواء وانما يتفاضلون بالامور الدينية وهى طاعة الله تعالىٰ ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم"

ترجمہ: ''یعنی حضرت آدم وحوا کی طرف خمیر کی نسبت کے لحاظ سے سارے لوگ شرف و بزرگی میں برابر ہیں ہاں! صرف دینی امور خدا و اتباع رسول کی بنا پر ایک دوسرے کے مقابلہ میں برتری حاصل ہو سکتی

ہے۔"

اور امام کبیر ابوبکر جصاص حنفی نے فرمایا:

"ودل بذالك على انه لا فضل لبعضهم على بعض من جهة النسب اذ كانوا جميعا من اب وام واحدة"

ترجمہ: "یعنی اس سے خدا نے یہ بتایا کہ کسی کو کسی پر بلحاظ نسب کوئی فضیلت وشرف نہیں ہے اس لئے کہ سب ایک ماں باپ سے ہیں۔"

مفسرین نے جو کچھ لکھا ہے اس کی صحت کی روشن دلیل آیت کا سبب نزول ہے:

امام سیوطی نے ابن ابی داؤد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بنو بیاضہ (عرب کا ایک شریف قبیلہ) سے فرمایا کہ ابو ہند کا (جو بنو بیاضہ کے غلام اور پچھنا لگانے کا پیشہ کرتے تھے) اپنے خاندان میں نکاح کر دو، بنو بیاضہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! کیا ہم اپنی لڑکیوں کو اپنے غلاموں سے بیاویں، تب یہ آیت نازل ہوئی، اس شان نزول سے صاف ثابت ہو رہا ہے کہ آیت میں نسبی مساوات کا اثبات منظور ہے، اور اس خیال کا ابطال، کہ کوئی نسب پست اور کوئی بلند ہوتا ہے، آگے ایک دوسرا سبب نزول مذکور ہوگا، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔

امام مہلب شارح بخاری فرماتے ہیں:

"قد نسخ الله سبحانه ما كانت تحكم به العرب فى الجاهلية من شرف الانساب بشرف الصلاح فى الدين فقال ان اكرمكم عندالله اتقاكم"

ترجمہ: "یعنی جاہلیت میں عرب شرافت نسبی کے قائل تھے اللہ نے اس کو دینداری و صلاح سے منسوخ و باطل کر دیا اور فرمایا: "ان اكرمكم عندالله اتقاكم"۔"[1]

---

[1] عینی: ۳۷۷/۹

حجۃ الاسلام امام غزالی احیاء العلوم (جلد۴ صفحہ۲۶۲) مطبوعہ مصر میں فرماتے ہیں:

"الرابع العجب بالنسب الشريف كعجب الهاشمية حتى يظن بعضهم انه ينجو بشرف نسبه ونجاة آبائه وانه مغفور له ويتخيل بعضهم ان جميع الخلق موال وعبيد، وعلاجه ان يعلم انه مهما خالف آباء ه فى افعالهم واخلاقهم وظن انه ملحق بهم فقد جهل وان اقتدى بائه فما كان فى اخلاقهم العجب بل الخوف والازراء على النفس واستعظام الخلق ومذمة النفس ولقد شرفوا بالطاعة والعلم والخصال الحميدة فليتشرف بما شرفوا وقد ساواهم فى النسب وشاركهم فى القبائل من لم يومن بالله واليوم الآخر وكانوا عندالله شرا من الكلاب واخس من الخنازير ولذلك قال تعالىٰ: يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى اى لا تفاوت فى انسابكم لا جتماعكم فى اصل واحد، ثم ذكر فائدة فقال: "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" ثم بين ان الشرف بالتقوى لا بالنسب فقال: ان "اكرمكم عندالله اتقاكم" "

ترجمہ: "چوتھی قسم شرافت نفس پر غرور کرنا ہے یہاں تک کہ بعض لوگ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ شرافت نسب اور ان کے آباء کی نجات ہی ان کے لئے باعث نجات ہے، اور یہ کہ ان کی بخشش ہو چکی ہے، اور بعض یہ خیال کرنے لگتے ہیں کہ سارے لوگ ان کے غلام اور نوکر ہیں، اس غرور کا علاج یہ ہے کہ سوچے کہ جب اس نے اپنے آباء واجداد کی

مخالفت افعال واخلاق میں کی پھر بھی اپنے کو ان سے وابستہ سمجھ رہا ہے تو یہ اس کی جہالت ہے، اور اگر وہ ان کے طریقہ پر ہے تو ان کا طریقہ غرور نہ تھا، بلکہ ڈرتے رہنا اور اپنے کو کمتر جاننا اور ساری مخلوق کو اپنے سے بہتر اور بڑا سمجھنا اور اپنے نفس کو معیوب و مذموم قرار دینا تھا، اس کے آباء واجداد خدا کی فرمانبرداری علم اور عمدہ خصلتوں کے سبب سے شریف ہوئے تھے تو اس کو بھی انہیں باتوں کو حاصل کر کے شریف بننا چاہئے، باقی رہا نسب تو نسب اور قبیلہ میں تو بہت سے کافر بھی اس کے برابر کے شریک ہیں، حالانکہ وہ خدا کے نزدیک کتوں سے بدتر اور سوروں سے بھی ذلیل وفرومایہ ہیں خدا نے اسی واسطے فرمایا "یا ایها الناس انا خلقنا کم من ذکر وانثی" یعنی تم سب ایک اصل اور جڑ (یعنی آدم) میں جا کر مل جاتے ہو، اس لئے تمہارے نسبوں میں باہم کوئی پستی و بلندی نہیں ہے، نسب میں سارے انسان برابر ہیں، اس کے بعد مختلف قبائل کر دینے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے سے ممتاز کر سکیں، اس کے بعد بتایا کہ شرافت صرف تقویٰ سے حاصل ہوتی ہے، نسب سے نہیں، چنانچہ ارشاد ہوا "ان اکرمکم عند اللّٰه اتقاکم"۔

آیت کے دوسرے فقرہ میں اس عام خیال کی صاف صاف تردید کی گئی ہے جو بہت سے لوگوں میں پایا جاتا ہے کہ کسی معزز خاندان میں پیدا ہونا شرف کی بات ہے خدا فرماتا ہے کہ یہ خاندان وقبائل کی تقسیم ہم نے اس لئے نہیں بنائی ہے کہ تم اس کو شرافت کا معیار قرار دے لو، بلکہ اس لئے یہ تقسیم جاری کی ہے کہ اس کے ذریعہ سے شناخت اور پہچان حاصل ہو سکے، مثلاً دو شخص ایک ہی جگہ کے اور ایک ہی نام کے ہوں، پھر ان دونوں کے باپ کا نام بھی ایک ہی ہو تو ایک کو اموی اور دوسرے کو قرشی

کہہ کر دونوں میں فرق و امتیاز پیدا کیا جا سکے۔

علامہ زمخشری فرماتے ہیں:

"والمعنی ان الحکمة التی من اجلها رتبکم علی شعوب وقبائل هی ان یعرف بعضکم نسب بعض فلا یعتزی الی غیر آبائه لا ان تتفاخروا بالآباء والاجداد وتدعوا التفاوت والتفاضل فی الانساب"

اور بعینہ یہی الفاظ مدارک میں بھی ہیں، اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جس حکمت کی وجہ سے تم کو خاندانوں اور قبیلوں پر ترتیب دیا وہ حکمت یہ ہے کہ تم ایک دوسرے کا نسب پہچان سکو تا کہ کوئی اپنا خاندان چھوڑ کر دوسرے کی طرف اپنے کو منسوب نہ کر لے، یہ غرض نہ تھی کہ تم ایک دوسرے کے مقابل میں باپ دادا پر فخر کرو اور نسب میں اونچائی نیچائی کا دعویٰ کرو، اس طرح کی عبارتیں بیضاوی، معالم اور سراج منیر اور عینی (جلد ۷ صفحہ ۴۷۹) کی بھی ہیں۔

تیسرے فقرہ میں شرافت کا معیار بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرافت و عزت صرف اس کو حاصل ہے جو پرہیز گار ہے، اور جو متقی نہیں ہے وہ اللہ کے نزدیک غیر شریف اور ذلیل ہے۔

ایک نہایت ضروری تنبیہ

میں یہاں یہ بتا دینا نہایت ضروری سمجھتا ہوں کہ ہندوستان کے ایک نوخیز مشہور عالم نے اس آیت کی تفسیر میں ایک مستقل رسالہ تصنیف فرمایا ہے، میں نے اس کو بہت غور سے بار بار پڑھا اور ہر بار انتہائی رنج اور دکھ کے ساتھ کتاب ہاتھ سے رکھ دینی پڑی، میں نہایت افسوس سے کہنا چاہتا ہوں، کہ یہ تفسیر تفسیر نہیں بلکہ آیت کی معنوی تحریف ہے، مصنف نے انداز بیان میں بعض اجلہ کی نقالی کی انتہائی

کوشش کی ہے، لیکن جوش تفلسف میں اس کی کچھ پرواہ نہیں کی ہے کہ اس کا خانہ ساز فلسفہ اور اس کا مخترع نظریہ کتنے نصوص سے ٹکراتا ہے۔

مجھے اس وقت پورے رسالہ پر تبصرہ کرنا مقصود نہیں ہے، نہ یہاں اس کی گنجائش ہی ہے، اس لئے چند اشارات پر اکتفاء کرتا ہوں، مصنف رسالہ کی سب سے پہلی گمراہی فہم اس کا یہ لکھنا ہے:

"پس دعویٰ آیت کا حاصل یہ نکلا کہ اے لوگو! تم ایک ماں باپ کی اولاد ہونے کی وجہ سے سب کے سب انسان ہو...... اور اس انسانی حیثیت میں مساوی ہو تم میں بلحاظ نوعیت نہ کوئی فرق ہے نہ تفاوت۔"

کوئی فلسفی مصنف سے پوچھے کہ تمام بنی آدم جنس وفصل (یعنی حیوان وناطق) میں شریک ہونے کی وجہ سے سب کے سب انسان اور ایک نوع ہیں، یا ایک ماں باپ کی اولاد ہونے کی وجہ سے؟ کیا تمام انسان ایک ماں باپ کی اولاد نہ ہوتے بلکہ کئی ماں باپ کی اولاد ہوتے اور ان کا سلسلہ کئی آدم وحواء پر ختم ہوتا تو ان کی کئی نوعیں ہو جاتیں اور وہ سب کے سب باوجود حیوان ناطق ہونے کے انسان نہ ہوتے؟ ایسی غلط بات قرآن کریم کے کسی فقرہ کا مدلول ہرگز نہیں ہوسکتی! آگے کا ارشاد ہے:

> "پس قرآن کریم کو خلقی مساوات اور ماں باپ کی وحدت بیان کرنے سے نوعی مساوات ثابت کرنا مقصود ہے۔"

یہ بھی اسی گمراہی کا نتیجہ ہے اور عقلاً باطل ہونے کے علاوہ نقلاً بھی باطل ہے۔ آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ مفسرین اسلام نے آیت کا مقصود نسبی مساوات کا اثبات قرار دیا ہے، اور شان نزول بھی یہی بتا رہا ہے، ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ نے کسی کو "ابن فلانۃ" فلاں عورت کا لڑکا کہہ دیا تھا یعنی اس کے نسب کی تحقیر کی تھی، اس کی نوعیت پر حملہ نہیں کیا تھا، خدائے اسلام کو یہ بات ناپسند ہوئی اور ثابت رضی اللہ عنہ کی یوں فہمائش

فرمائی کہ تم سب ایک ماں باپ کی اولاد ہو یعنی نسب میں سب برابر ہو۔

اوپر جو دوسرا سبب نزول مذکور ہوا ہے اس سے بھی یہی واضح ہوتا ہے۔

مصنف رسالہ کی دوسری گمراہی فہم یہ ہے:

"اس تکوینی حکایت سے کہ تمام بنی آدم خلقت ونوعیت میں برابر ہیں یہ انشائی حکم پیدا ہوتا ہے کہ اے انسانو! اس خدائی قانون کو اپنے اوپر مساویانہ طریق سے جاری کرو۔"

یہ بات اپنی جگہ پر درست ہے کہ اسلامی قانون تمام انسانوں پر بلا تفریق و تمیز جاری ہوگا، لیکن یہاں یہ بتانا مقصود نہیں ہے، یہاں تو صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ جب تم سب نسب میں مساوی ہو تو ایک دوسرے کے مقابل میں نسب پر فخر نہ کرو اور ایک نسب کو نیچا اور دوسرے کو اونچا نہ قرار دو اور نہ اس پستی و بلندی کے باطل خیال پر کسی عمل کی بنیاد رکھو، جیسا کہ مفسرین کی تصریحات سے ثابت ہو چکا ہے۔

مصنف رسالہ کی تیسری گمراہی فہم جو پہلی دونوں گمراہیوں سے قباحت و شناعت میں بدر جہا زائد ہے، یہ ہے:

"انساب کے سلسلہ میں بھی اعلیٰ و ادنیٰ برادریاں ہیں پھر ایک ایک برادری میں اعلیٰ و ادنی خاندان ہیں پھر ایک ایک خاندان میں اعلیٰ و ادنیٰ افراد ہیں جو عرف عام میں اپنے انہیں انتسابات سے معروف و متعارف ہیں اور انہیں انتسابات مادی کے کمال ونقصان پر ان طبقات کا کمال ونقصان دائر ہے۔"

اس اقتباس کو بغور پڑھئے اور دیکھئے کہ نص قرآنی کا یہ کتنا صریح وقبیح معارضہ ہے، ارشاد خداوندی تو یہ ہے: کہ سارے انسان ایک ماں باپ سے ہیں یعنی نسب کے لحاظ سے ان میں کوئی فرد یا جماعت اعلیٰ و ادنیٰ نہیں ہے، اور مصنف رسالہ اس کے برعکس یہ اعلان فرماتے ہیں کہ انساب کے سلسلہ میں اعلیٰ و ادنیٰ برادریاں ہیں۔

اصل یہ ہے کہ مصنف رسالہ اپنی کوتاہی فہم کی وجہ سے یہ سمجھ نہیں سکے کہ انسانوں کی مختلف برادریوں میں اعلیٰ ادنیٰ کا جو تفاوت ان کو نظر آرہا ہے وہ تفاوت نسبی نہیں ہے، اس لئے کہ نسب تو سب برادریوں کا ایک ہے۔ ”کما ینسب الی علی رضی اللّٰہ عنہ“

الناس من جهة التمثال اكفاء ابوهم آدم والام حواء

بلکہ یہ تفاوت کسبی ہے، بشرطیکہ وہ تفاوت واقعی بھی ہو ورنہ بہت سا تفاوت تو محض خیالی ہے۔

مصنف رسالہ نے غور نہیں کیا کہ جب وہ ایک خاندان میں اعلیٰ وادنیٰ افراد مانتے ہیں تو ان افراد کا اعلیٰ وادنیٰ ہونا ظاہر ہے کہ بلحاظ نسب تو ہو نہیں سکتا، اس لئے کہ ان سب افراد کا نسبی خاندان باعتراف مصنف ایک ہے، پس لازمی طور پر ان افراد کا اعلیٰ وادنیٰ ہونا بلحاظ کسب ہوگا یعنی ان کے اعمال واخلاق اور ذاتی وشخصی کمال ونقص کی بناء پر ہوگا، ٹھیک اسی طرح برادریوں کا اعلیٰ وادنیٰ ہونا بھی ہے کہ سب برادریاں ایک ماں باپ سے پیدا ہوئی ہیں اس لئے نسباً تو ان میں کوئی تفاوت نہیں، ہاں! جن برادریوں نے علمی وعملی کمالات سے اپنے کو آراستہ کیا وہ کسباً دوسری برادری سے اعلیٰ ہیں۔

مصنف رسالہ کی چوتھی گمراہی فہم جو شناعت میں تیسری سے کم نہیں ہے، یہ ہے:

”اسی آیت کریمہ میں یہ بھی بتلایا گیا ہے کہ تمام بنی آدم ایک ہی نسب اور ایک ہی قبیلہ سے نہیں، بلکہ ان کے شعوب وقبائل متعدد ہیں ......“

آیت کی کتنی کھلی ہوئی معنوی تحریف ہے، خدا تو یہ فرماتا ہے کہ ہم نے سب انسانوں کو ایک ماں باپ سے پیدا کیا، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ سب بنی آدم ایک ہی نسب سے ہیں اور مصنف رسالہ آیت کا مدلول اس کے بالکل برعکس بتاتا

ہے۔

بہر حال انسانوں کا نسب ایک ہے، ہاں اس نسب میں بہت سی شاخیں، پھر شاخوں میں دوسری شاخیں پیدا ہوتی گئی ہیں، انہیں شاخوں اور شاخوں کی شاخوں کو قرآن کریم میں شعوب وقبائل سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ اس کی مثال بعینہٖ درخت کی ہے کہ اس کا تنا ایک ہوتا ہے، اسی ایک تنے سے کئی شاخیں پھوٹتی ہیں پھر ان شاخوں میں بھی کئی کئی شاخیں نکل آتی ہیں، پس جس طرح اس درخت کے جتنے پھل یا پھول یا پتیاں ہیں وہ پہچان کے لئے یوں کہے جائیں گے کہ یہ پھل فلاں شاخ کا ہے اور یہ فلاں شاخ کا، پھر بھی وہ سب ایک درخت کے ہیں، اسی طرح ایک آدمی پہچان کے لئے کہا جائے گا کہ وہ قبیلہ ہاشم کا آدمی ہے اور دوسرا آدمی بنو امیہ کا پھر بھی وہ دونوں ایک شجرۂ نسب کے ہیں...... اور اس تعارف اور پہچان کے لئے صرف دو قبیلوں یا دو شاخوں کا ہو جانا کافی ہے، ان دونوں میں الگ الگ تعریفی خصوصیات کا ہونا قطعاً ضروری نہیں ہے، فرض کیجئے کہ امیہ اور ہاشم تمام خصوصیات واخلاق و ملکات میں یکساں ہی ہوتے تب بھی ایک آدمی کو ہاشم کی طرف دوسرے کو امیہ کی طرف منسوب کر کے ایک کو دوسرے سے الگ کیا جا سکتا تھا، اور دونوں میں اشتباہ پیدا ہونے کا دروازہ بند کیا جا سکتا تھا، لہٰذا مصنف رسالہ کا یہ فرمانا کہ:

”قبائل وانساب کا محض تعدد وتکثر وجہ تعارف نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان قبائل وشعوب میں امتیازی خصوصیات ذاتی یا عرضی طور پر موجود نہ ہوں اس لئے ...... ”لتعارفوا“ کے مقتضی سے ان کے باہمی تعارف کے لئے ان شعوب وقبائل میں امتیازات وتفاوت کا تسلیم کرنا بھی ناگزیر ہوگا ”الی قولہ“ شعوب وقبائل کے دعویٰ تعدد سے بھی ان کے امتیازات پر ایک تیز روشنی پڑ جاتی ہے جو نص قرآن سے پھوٹ رہی ہے۔“ پانچویں گمراہی فہم ہے اور مدلول آیت کے مصادم و معارض ہونے میں تیسری اور چوتھی سے کسی طرح کم نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نسبی

امتیازات کے ثبوت کو آیت کا مقتضی کہا گیا ہے، حالانکہ تصریحات مفسرین وغیرہ سے ثابت کیا جا چکا کہ آیت مذکورہ علی رغم المصنف نسبی امتیازات کو پامال کر رہی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی ثابت کر دیا گیا کہ نسبی امتیازات ہرگز "لتعارفوا" کا مقتضی نہیں ہیں، اور تعارف کے لئے اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔

مجھے بار بار حیرت ہوتی ہے کہ مصنف رسالہ کو ایسی بدیہی بات کیسے سمجھ میں نہیں آئی، فرض کیجئے کہ انصار کے دونوں قبیلے اوس وخزرج میں کوئی الگ تعریفی خصوصیات نہ ہوں تو کیا دو آدمیوں میں سے ایک کو اوس کی طرف اور دوسرے کو خزرج کی طرف منسوب کرنے سے دونوں میں امتیاز نہ پیدا ہوگا اور تعارف نہ ہو سکے گا؟

مصنف رسالہ نے فہم وتدبر کی ضلالتوں کی اس نمائش کے بعد اپنے انہیں غلط نظریوں پر ایک دوسرے نظریہ کی بنیاد رکھی ہے اور وہ یہ ہے کہ...... "انسانی نسبوں کے امتیازات انسانوں کی اصلیت یعنی پیدائشی اخلاق و ملکات کے تابع ہیں" ...... لیکن جب دلائل سے ثابت ہو چکا کہ نسبی امتیازات کا دعویٰ ہی سرے سے غلط ہے تو یہ نظریہ بناء فاسد علی الفاسد کی قبیل سے ہے۔ اور اگر پہلی باتوں سے تھوڑی دیر کے لئے قطع نظر کر لیا جائے تب بھی یہ نظریہ بدیہی طور پر باطل ہے، اس لئے کہ مصنف نے اس نظریہ کے اثبات کے لئے جو دور از کار اور طول طویل مقدمات ذکر کئے ہیں ان میں سے ایک مقدمہ بھی نہ شرعی نقطۂ نگاہ سے صحیح ہے نہ عقلی۔

مثلاً پہلا مقدمہ لاتبدیلیٔ اخلاق کا ہے، یہ بالکل صحیح ومسلم ہے کہ پیدائشی اخلاق اور فطری رجحانات بدلا نہیں کرتے، لیکن یہ بھی ناقابل انکار بات ہے کہ فی نفسہٖ یہ اخلاق معیار فضیلت نہیں ہیں بلکہ معیار فضیلت وکرامت وہ اعمال وآثار حسنہ ہیں جو ان پر متفرع اور مبنی ہوتے ہیں اور وہ بلاشبہ بدل سکتے ہیں، مصنف نے اس جگہ حدیث "خیارکم فی الجاهلیة خیارکم فی الاسلام" نقل کی ہے، لیکن

اولاً تو اس حدیث کو اس کے مدعا سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے اس کو نہایت گمراہ کن اختصار کے ساتھ پیش کیا ہے پوری حدیث یوں ہے: "خیار کم فی الجاهلیة خیار کم فی الاسلام اذا فقهوا" حدیث کا آخری ٹکڑا جس کو مصنف نے غیر مفید مطلب سمجھ کر چھوڑ دیا ہے وہ صاف بتا رہا ہے کہ اگر کوئی شخص جاہلیت میں اپنی اصلی فطرت کے لحاظ سے بلند اخلاق بھی ہو تو جب تک وہ اسلام لانے کے بعد فقیہ نہ ہو جائے صاحب کرامت وشرف نہیں ہو سکتا، کیا اس ارشاد نبوی کے بعد بھی یہ کہنے کی جرأت کی جا سکتی ہے کہ کرامت ودناءت کا معیار پیدائشی اخلاق ہیں؟ مصنف کو یہاں حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے نواسے اور حواری رسول کے فرزند حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کا یہ قول غور سے پڑھنا چاہئے:

"ذکر عنده شرف الجاهلیة فقال دعوا هذا فان الاسلام عمر بیوتا کانت خاملة واخمل بیوتا کانت عامرة"

ترجمہ: "یعنی ان کے پاس جاہلیت کی شرافت کا ذکر ہوا تو فرمایا کہ اجی اس کو چھوڑ دو، اسلام نے ان خاندانوں کو جو بڑے نامی تھے گمنام بنا دیا اور جو گمنام تھے ان کو نامی بنا دیا۔"[1]

مصنف کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ اخلاق نسلوں میں منتقل ہوتے ہیں، اس کے ثبوت میں مصنف نے لکھا ہے کہ "حدیث نبوی میں ارشاد ہے "الولد ثمرة الفؤاد" یا "الولد سر لابیه" (صفحہ ۱۶)

ناظرین! غور فرمائیں کہ مصنف کو خود شک وتردد ہے کہ حدیث کیا ہے لیکن اس سے استدلال کرنے میں کوئی احتیاط نہیں برتتا، مصنف کو معلوم ہونا چاہئے کہ "الولد سر لابیه" کی تو حدیثوں میں کہیں اصل نہیں[2] ہاں! "الولد ثمرة القلب" ضرور حدیث ہے مگر اس کے وہ معنی نہیں ہیں جو مصنف نے بیان کئے ہیں، بلکہ اولاد کو محض

---

[1] مجمع الزوائد: ۸/۸۶ [2] "تمیز الطیب من الخبیث" اور مقاصد حسنہ۔

اتنی مشابہت کی بناء پر پھل کہہ دیا گیا کہ جس طرح پھل درخت سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح اولاد ماں باپ سے پیدا ہوتی ہے جیسا کہ ابن اثیر نے نہایہ میں اور سیوطی نے درنثیر میں لکھا ہے، اور ثعالبی لغوی نے لکھا ہے کہ جو چیز انسان کو پیاری ہوتی ہے اس کو بطریق استعارہ ثمرۃ القلب کہتے ہیں اسی بنا پر اولاد کو حدیث میں "ثمرۃ القلب" کہا گیا ہے۔[1]

اسی مقدمہ کی تائید میں مصنف رسالہ نے آیت "والذین آمنوا واتبعتھم ذریتھم بایمان الحقنابھم ذریتھم" کو نقل فرما کر لکھا ہے کہ:

> "بظاہر حال تو یہ محض ان کی آبائی کرامت کی رعایت ہے، لیکن حقیقت حال کے اعتبار سے یہ انہی اخلاق کی کارفرمائی معلوم ہوتی ہے جو کریم آباء سے ان کی اولاد میں منتقل ہوئے، کیونکہ آخرت کے درجات کا مدار اعمال پر نہیں بلکہ اخلاق پر ہے" الخ

لیکن مصنف کا یہ نکتہ صحابہ ومفسرین کی تصریحات کے بالکل خلاف ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آیت کی جو تفسیر کی ہے وہ بتاتی ہے کہ یہ الحاق ذریت کے کسی استحقاق کی بناء پر نہیں ہے بلکہ محض لطف الٰہی ہے کہ آباء کی آنکھیں ٹھنڈی کرنے کو ان کی اولاد بھی ان کے ساتھ کر دی جائے گی، ابن کثیر نے لکھا ہے کہ "ھذا فضلہ تعالٰی علی الابناء ببرکۃ عمل الآباء" ایسا ہی مضمون دوسری تفسیروں میں بھی ہے اور اسی مقام پر تفسیروں سے آخرت کے درجات کا مدار اعمال پر ہونا بھی معلوم کیا جا سکتا ہے۔[2]

---

[1] ثمار القلوب: ص ۲۷۲ مطبوعہ قاہرہ

[2] مصنف رسالہ کا یہ تخیل اس حدیث صحیح کے بھی سراسر خلاف ہے "من ابطأبہ عملہ لم یسرع بہ نسبہ" (ترمذی ۱۱۸/۲) یعنی جس کو اس کا عمل پیچھے ہٹائے اس کو اس کا نسب آگے نہیں بڑھا سکتا۔ ملا علی قاری مرقاۃ میں فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو اپنے اعمال کی کوتاہی کی وجہ سے درجہ سعادت پانے کے قابل نہ ہو اس کو اس کا نسب آگے نہیں بڑھا سکتا، اس لئے کہ خدا کا تقرب ←

اسی مقدمے کی تائید میں مصنف رسالہ حضرت زکریا علیہ السلام کی دعاء "هب لی من لدنك ولیا یرثنی الخ" کوذکر کر کے فرماتے ہیں کہ حضرت زکریا غیر قوم تو بجائے خود رہی اپنوں اور اپنے رشتہ داروں کا بھی اس بارہ میں انتخاب نہیں فرماتے یہ اس لئے کہ جس نہج پر خود اپنی اولاد جو اپنے ہی اخلاق کا خلاصہ ہے اپنے مقاصد و اعمال کو اعلیٰ درجہ پر قائم کر سکتی ہے اس کی توقع دوسروں سے اس قدر نہیں باندھی جا سکتی۔

مصنف کا یہ نکتہ بھی غلط ہے، حضرت زکریا نے اپنی دعاء کا منشا اور غایت وغرض خود بالتصریح ظاہر کر دی ہے اور وہ یہ ہے:

"انی خفت الموالی من ورائی"

ترجمہ: "میں اپنے بعد اپنے چچازاد بھائیوں سے ڈرتا ہوں۔"

واقعہ یہ تھا کہ حضرت زکریا کے موالی نہایت شریر لوگ تھے، ان کو ڈر ہوا کہ یہ لوگ میرے بعد میری تعلیم برباد کر دیں گے اور دین کی تحریف کر کے اسی کو ذریعہ معاش بنائیں گے۔ اس لئے انہوں نے دعا کی کہ مجھ کو ایک لڑکا عطا ہو جو میری تعلیم کو ضائع و برباد نہ ہونے دے۔ لیکن چونکہ اندیشہ تھا کہ کہیں خدانخواستہ وہ بھی انہیں کا سا نہ ہو جائے، اس لئے یہ بھی دعا کی "واجعله رب رضیا" (کہ خداوندا اس کو

← نسب سے نہیں اعمال صالحہ سے حاصل ہوتا ہے، اللہ نے فرمایا "ان اکرمکم عنداللّٰه اتقاکم". اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ ہے کہ سلف وخلف کے اکثر و بیشتر علماء ایسے خاندانوں سے نہیں ہوئے جن پر فخر کیا جا سکے، بلکہ زیادہ تر تو عجمی یا غلام تھے، بایں ہمہ وہی امت کے سادات اور علم کے سرچشمے تھے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے کہ اے صفیہ (حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی) اور فاطمہ (حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی) تم قیامت کے دن میرے سامنے اپنے اعمال لانا، اپنے انساب نہ پیش کرنا (حاضیہ ترمذی مصنفه مولانا احمد ۱۱۸/۲) اور ابن اثیر نے نہایہ میں اور سیوطی نے درنثیر میں اور علامہ طاہر نے مجمع میں حدیث مذکور کے معنی یہ لکھے ہیں کہ جو بدکار رہو یا اعمال صالحہ میں اس نے کوتاہی کی ہو "لم ینفعه فی الآخرة شرف النسب" اس کو آخرت میں نسب کی شرافت کا کچھ کام نہ دے گی۔

اپنا پسندیدہ بنائیے)۔

افسوس ہے کہ مصنف رسالہ نے آیت کے آگے پیچھے سے آنکھ بند کر کے ایک نکتہ ذکر کر دیا اور نہیں دیکھا کہ اس طرح آیت کی معنوی تحریف ہو جائے گی، "انی خفت الموالی من ورائی" صاف بتا رہا ہے کہ اگر حضرت زکریا کے موالی نیکو کار ہوتے تو وہ یہ دعا نہ کرتے لیکن مصنف رسالہ کے نکتہ کی بنا پر تو حضرت زکریا کا یہ فرمانا معاذ اللہ بے کار ہوا جاتا ہے۔ افسوس ہے اس قرآن فہمی پر!!

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا جو نکتہ بیان کیا ہے وہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اس صورت میں، اسماعیلی ذریت کی تخصیص بے معنی ہے اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وہی مراد تھی جو مصنف رسالہ نے بیان کی ہے تو یہ غرض اسحاقی نبی سے بھی پوری ہو سکتی تھی، لہٰذا "رسولا منهم" کیوں فرمایا یعنی یہ کیوں فرمایا کہ خداوندا اولاد اسماعیل میں سے ایک رسول برپا کر، بیٹے ہونے میں تو اسحاق اور اسماعیل برابر تھے، لہٰذا جس طرح اسماعیلی نبی سے غرض حاصل ہو سکتی تھی۔ اسی طرح اسحاقی نبی سے بھی ہو سکتی تھی۔

اسی طرح مصنف رسالہ نے ذریت ابراہیمی میں نبوت کے انحصار کا جو نکتہ پیدا کیا ہے قرآن کریم کی تلویح قریب بتصریح کے بالکل خلاف ہے، خدائے تعالیٰ نے خود ابراہیم خلیل کی نبوت کو چند اعمال شرعیہ کی بجا آوری اور اس امتحان میں ان کی بہترین کامیابی کا انعام قرار دیا ہے:

"واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما."

ترجمہ: "جب ابراہیم کو ان کے رب نے چند باتوں میں آزمایا اور ابراہیم نے ان کو پورا کر دکھایا تو ان کے رب نے کہا کہ میں تم کو لوگوں کے لئے امام (نبی) بنانے والا ہوں۔"

اور اسی امتحان کی کامیابی کا انعام ان کی ذریت میں انبیاء کا مبعوث فرمانا بھی ہے، چنانچہ قرآن پاک کے اسی مقام پر مذکور ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنی نبوت کی بشارت سے دلشاد ہو چکے تو درخواست کی یا پوچھا کہ "ومن ذریتی" (اور میرے ذریت سے؟) تو حق تعالیٰ نے فرمایا کہ: "لا ینال عهدی الظالمین" یعنی تمہاری ذریت سے بھی پیشوا (انبیاء) مبعوث ہوں گے مگر تمہاری ذریت میں جو ظالم ہوں گے ان کو ہمارا عہد نہ پہنچے گا (میں نے جو ترجمہ کیا ہے اس کے لئے "احکام القرآن للرازی" دیکھئے) اسی بشارت کو خدا نے سورۂ عنکبوت میں "وجعلنا فی ذریته النبوة والکتاب" کے عنوان سے بیان فرمایا ہے اس سوال وجواب سے ظاہر ہوتا ہے۔

❶ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اعتقاد یہ نہ تھا کہ کمال اخلاق لازمی طور پر موروث ہوتا ہے اور باپ سے بیٹے کی طرف یقیناً منتقل ہوتا ہے، اور وہ اس کے بھی معتقد نہ تھے کہ نبوت کمال اخلاق پر دائر ہے، اس لئے اگر ان دونوں باتوں کے وہ معتقد ہوتے تو خدا سے یہ پوچھنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی کہ میری ذریت سے نبی ہوگا یا نہیں، بلکہ بذات خود فیصلہ کر لیتے کہ میرے اخلاق اولاد میں ضرور منتقل ہوں گے اور جب نبوت کمال اخلاق ہی پر دائر ہے تو میری اولاد میں نبی بھی ضرور ہوں گے۔

❷ اس سوال وجواب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کمال اخلاق کا منتقل ہونا ضروری نہیں ہے اگر ضروری ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد میں "ظالمین" موجود ہی نہیں ہو سکتے تھے پھر "لا ینال عهدی الظالمین" کیوں فرمایا۔

❸ یہیں سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ ابراہیم کی ذریت میں نبی کا ہونا بھی پہلے انعام کا تتمہ اور تکملہ ہے اس لئے کہ پہلے انعام ہی کی بشارت سن کر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے سوال کیا اور اللہ نے ذریت میں بھی نبی مبعوث کرنے کا اشارہ فرمایا۔

پھر مصنف رسالہ نے "وجعلنا فی ذریته النبوة" کا جو معنی سمجھا ہے وہ بھی

غلط ہے اس لئے کہ نبوت مطلقاً بنی ابراہیم کے لئے خدا نے مخصوص نہیں فرمائی بلکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے کے بعد یہ شرف ان کی ذریت کے ساتھ مخصوص ہو گیا ورنہ ان سے پہلے بلکہ ان کے وقت تک حضرت نوح علیہ السلام کی عام ذریت کو یہ شرف بخشا گیا تھا چنانچہ قرآن پاک میں دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿وَجَعَلْنَا فِىْ ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتٰبَ﴾

ترجمہ: ''یعنی ہم نے نوح اور ابراہیم کی ذریت میں نبوت اور کتاب رکھی۔''

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے وقت تک نبوت حضرت نوح علیہ السلام کی ذریت میں بلا تخصیص کسی خاص شاخ کے تھی، چنانچہ حضرت ہود علیہ السلام، حضرت صالح علیہ السلام، حضرت لوط علیہ السلام، حضرت خضر علیہ السلام (علی قول) ذریت نوح کی مختلف شاخوں میں سے نبی بنا کر بھیجے گئے، جب ذریت نوح علیہ السلام میں حضرت ابراہیم علیہ السلام نبی بنائے گئے تو ان کے بعد نبوت انہیں ذریت میں رہی۔

جب قرآن پاک کی اس آیت سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے وقت تک ذریت نوح علیہ السلام کے اندر نبوت کا انحصار بلا تخصیص کسی شاخ کے ثابت ہوا تو مصنف رسالہ نے یہاں جو نکتہ انحصار نبوت کا لکھا ہے، وہ جس طرح ذریت ابراہیم علیہ السلام پر چسپاں ہے اسی طرح ذریت نوح علیہ السلام پر بھی یقیناً چسپاں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے نام کی جگہ حضرت نوح علیہ السلام کا نام رکھ کر اس کو یوں پڑھے:

''حق تعالیٰ نے جو حضرت نوح علیہ السلام کے اخلاق کا خالق اور ان کی تہ سے واقف تھا، نبوۃ جیسے کمال کو صرف ذریت نوح میں منحصر اور دائر فرما دیا کہ نبوت کمال اخلاق پر دائر ہے، اس کمال کی توقع انہی کی ذریت سے پوری ہو سکتی ہے۔''

اور اس نکتہ کے ساتھ ایک یہ مقدمہ بھی ملا لیجئے کہ حضرت نوح علیہ السلام آدم ثانی ہیں (یعنی دنیا کی موجودہ تمام برادریاں حضرت نوح علیہ السلام ہی کی اولاد ہیں) جیسا کہ

خود مصنف رسالہ نے (صفحہ ۲۰) میں اس کو تسلیم کیا ہے، تو نتیجہ یہ برآمد ہوگا کہ دنیا کہ تمام برادریوں سے جو ذریت نوح علیہ السلام ہیں اس کمال اخلاق کی توقع تھی جس پر نبوت دائر ہے، یہ جداگانہ بات ہے کہ ذریت ابراہیمی میں دو جہتوں سے توقع تھی اور غیر ابراہیمی میں ایک ہی جہت سے تھی مگر تھی۔

مصنف رسالہ بتائیں کہ اب بھی ان کو اپنے نکتہ کی صحت پر یقین ہے یا کچھ تذبذب پیدا ہوگیا؟

مصنف کے مزعومہ نظریہ کا ابطال
مراتب خلافت راشدہ سے

اس کے بعد مصنف رسالہ نے زیر بحث مقدمہ کی تائید میں یہ بھی لکھا ہے کہ ''خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی خلافت نبوۃ کو اپنے ہی قبیلہ اور خاندان کے لئے مخصوص فرما دیا'' ...... لیکن میں کہتا ہوں کہ اس سے تو مصنف کے مقدمہ کی تائید کے بجائے اس کا ابطال ہوتا ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خلافت نبوۃ کو اپنی نسل و ذریت کے ساتھ مخصوص نہیں فرمایا، حالانکہ مصنف کا نظریہ صحیح ہوتو یہی ہونا ضروری تھا۔

مصنف رسالہ کے اس مقدمہ کی غلطی کئی طرح واضح کی جا چکی، تاہم مزید توضیح کے لئے اتنا اور بتا دوں کہ اگر یہ مقدمہ صحیح ہوتو ترتیب خلافت کے باب میں تمام اہل سنت کا جو اجماعی مسلک وعقیدہ ہے غلط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس مقدمہ کی بناء پر خلافت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے زیادہ استحقاق حضرت حسن رضی اللہ عنہ یا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو ہونا چاہئے، اس لئے کہ وہ لوگ بزعم مصنف خلاصۂ اخلاق نبوی تھے، اور اس وصف میں ان کا سہیم وشریک کوئی دوسرا نہ تھا۔

حیرت ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے تو دعا کر کے وارث حاصل کیا اور اس کو کسی طرح گوارا نہیں کیا کہ ان کی ذریت کے سوا کوئی دوسرا وارثِ علوم نبوت ہو، اور

آنحضرت ﷺ نے دو دو وارث موجود ہوتے ہوئے دوسروں کو اپنی وراثت و خلافت بخش دی، آخر آپ نے دوسرے رشتہ داروں سے کس طرح توقع باندھی، ہماری اس تقریر سے مصنف کی اس بات کی غلطی بھی ظاہر ہوتی ہے جو اس نے (صفحہ ۲۵) میں لکھی ہے کہ:

''بلکہ ان کے (خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہ کے) مراتب خلافت کی ترتیب ہی ان کے مراتب اخلاق پر دائر ہے۔''

یہ غلط اس لئے ہے کہ اگر ترتیب خلافت مراتب اخلاق پر دائر ہوتی تو چونکہ مصنف کے نزدیک ماں باپ کے اخلاق لڑکوں میں منتقل ہوتے ہیں، اس لئے آنحضرت ﷺ کے اخلاق حضرت حسن رضی اللہ عنہ و حضرت حسین رضی اللہ عنہ میں بواسطہ فاطمہ زہراء رضی اللہ عنہا منتقل ہوں گے، تو ان کے اخلاق کا مقابلہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اخلاق ہرگز نہیں کر سکتے، اس لئے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اخلاق تو وہ ہیں جو حضرت ابو قحافہ سے ان میں منتقل ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک اولوالعزم نبی بلکہ افضل الانبیاء کے اخلاق جس میں منتقل ہوئے اس کے اخلاق کا مقابلہ وہ نہیں کر سکتا جس میں غیر نبی کے اخلاق منتقل ہوئے ہوں۔ بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اخلاق تو بزعم مصنف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ یا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے اخلاق کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتے، اس لئے کہ یہ تمام حضرات رسول اللہ ﷺ کے نسب اطہر میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بہت زیادہ قریب اور حصہ دار ہیں پس اگر ترتیب خلافت ان اخلاق کے مراتب پر دائر ہوتی جو آباء سے ابناء کی طرف منتقل ہوتے ہیں تو خلیفہ اول حضرت حسن رضی اللہ عنہ ہوتے یا پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ یا پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ۔

قوت وقلت استعداد کی بحث

مصنف رسالہ نے اسی سلسلہ میں دفع دخل کے طور پر یہ بحث بھی بہت پھیلا کر

لکھی ہے کہ:

”ایک خاتم نسب کے سلسلہ میں اس کے اخلاق گو قدر مشترک کے طور پر ساری ذریت میں منتشر ہوں گے مگر قابلیتوں کے تفاوت سے کسی اولاد میں قوت سے سرایت کریں گے کسی میں ضعف سے۔“

آگے ہابیل قابیل اور سام وحام کے نام تمثیلاً لکھے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ اگر ایک باپ کے دو بیٹوں کے اخلاق کا تفاوت ان کی قابلیتوں کے تفاوت پر مبنی ہے تو سوال یہ ہے کہ ان دونوں کی قابلیتوں میں تفاوت کہاں سے پیدا ہوا، اگر قابلیتیں بھی موروث ہیں تو تفاوت کیوں ہے اور اگر موروث نہیں بلکہ محض فیض قدرت ہیں تو اخلاق کو بھی فیض قدرت کیوں نہ مانا جائے، بالخصوص جب کہ ان کے انتقال من الآباء الی الابناء پر کوئی شرعی یا عقلی دلیل بھی قائم نہیں ہے،...... ہابیل اور قابیل کے اخلاق و اعمال کا تفاوت مسلم، لیکن اس کی کونسی نقلی یا عقلی دلیل ہے کہ ہابیل نے حضرت آدم کے اخلاق پوری قوت سے جذب کئے تھے، اور قابیل سوء استعداد کی وجہ سے نہ جذب کر سکا، یہ کیوں نہیں ممکن ہے کہ قدرت کی طرف سے جس کو جیسی استعداد ملی تھی اسی کی مناسبت سے اخلاق بھی ان پر قدرت کی طرف سے بلاواسطہ فائض ہوئے۔

اور اگر ہم آپ کی اس تقریر کو مان بھی لیں تو پھر ہمارا سوال ہے کہ ہابیل و قابیل، اور ان کے بیٹے پھر ان کے پوتے پڑپوتے آپ کے بیان کردہ اخلاقی تفاوت کے باوجود، نسبی لحاظ سے برابر اور متساوی تھے یا نہیں، ظاہر ہے کہ ان کی نسبی مساوات کا انکار صریح مکابرہ ہے لہٰذا معلوم وثابت ہوگیا کہ اخلاقی تفاوت سے نسبی امتیاز وتفریق قائم نہیں ہوتی۔

مصنف رسالہ اور توضیح سے سننا چاہیں تو عرض ہے کہ، بنوامیہ اور بنو ہاشم کا اخلاقی تفاوت غالباً ان کے نزدیک مسلم ہوگا، بعض شرعی احکام میں دونوں کے امتیاز

سے بھی ان کو انکار کی گنجائش نہیں ہے، بایں ہمہ وہ دونوں نسب میں مساوی اور نصوص فقہیہ کی رو سے ایک دوسرے کے نسباً کفو ہیں۔

عصبیت کا مظاہرہ

مصنف رسالہ ہزار کوششوں کے باوجود اپنے جذبہ عصبیت کو نہ دبا سکا اور لکھتے لکھتے یہ لکھ گیا کہ:

''حام (ابن نوح) نے قلت استعداد کے سبب اخلاق نوحی سے حصہ قلیل پایا اور اسی لئے نوح علیہ السلام نے اس پر ناخوشی کا اظہار فرمایا اس لئے وہی بشری کمزوریاں اولاد میں منتقل ہوئیں تو بیشتر کافر وملحد اقوام جو قوم حیثیت سے متدین نہیں رہی ہیں اس کی اولاد میں ظاہر ہوئیں۔''

(صفحہ ۲۱)

مصنف کا یہ بیان تمام تر عصبیت کا مرہون منت ہے ورنہ تاریخی شہادتوں کے بموجب سامی[1] اقوام کفر والحاد میں حامی اقوام سے کسی طرح پیچھے نہیں ہیں، خود قرآن کریم سامی اقوام کے کفر والحاد کے بیان سے لبریز ہے، حامی قوموں میں کوئی ایسی نہیں ہے جو اپنی حد سے بڑھی ہوئی شرارتوں کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے خدا کی مغضوب ومعتوب ہوگئی ہو مگر سامی اقوام میں بنص قرآنی ایک قوم ایسی بھی ہے جو بارگاہ خداوندی سے یہ خطابات پا چکی ہے۔

❶ ﴿لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داؤد وعيسى بن مريم﴾

❷ ﴿فباؤا بغضب على غضب﴾

[1] ایک حدیث کی رو سے عرب فارس اور روم سب سامی النسل ہیں، فارسیوں میں مجوسی مزدکی، اور خرمی جماعتوں اور رومیوں میں یہودیوں اور نصرانیوں کے مختلف فرقوں کا کفر والحاد کوئی پوشیدہ راز نہیں ہے۔

۳ ﴿ضربت علیهم الذلة والمسکنة﴾

۴ ﴿وجعل منهم القردة والخنازير﴾

وغیرہ وغیرہ۔

اسی طرح حضرت نوح علیہ السلام کے اظہار ناخوشی کی بنیاد یہ قرار دینا کہ حام نے اخلاق نوحی سے قلیل حصہ پایا تھا محض بے دلیل دعویٰ ہے، آخر یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ خارجی اثرات کی وجہ سے یہ غلطی صادر ہوئی ہو، حام سے جس قسم کی غلطی صادر ہو گئی تھی ویسی غلطیوں سے یہ نتیجہ نکالنا بالکل غلط ہے، اچھے اچھے اخلاف صدق سے بھی ایسی غلطیاں صادر ہو جاتی ہیں، اس بحث کو پھیلانے اور امثلہ ونظائر سے اس کی توضیح کرنے سے میں قصداً گریز کرتا ہوں کہ سوء ادب کا اندیشہ ہے۔

قابیل کی ساتویں پشت میں کفر ظاہر ہونے کا بھی کوئی ثبوت مجھ کو نہیں ملا، اور نہ اسی کا ثبوت دستیاب ہوا کہ حضرت نوح علیہ السلام اسی کفر کے مقابلہ کے لئے مبعوث ہوئے، تفسیروں میں تو یہ مذکور ہے کہ۔

۱ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت آدم علیہ السلام کے درمیان دس پشتیں گزر چکی تھیں۔

۲ اور یہ کہ وہ جس کفر کو مٹانے کے لئے مبعوث ہوئے تھے وہ شیطان کے اغواء سے اولاد آدم میں ظاہر ہوا تھا، میری تصدیق کے لئے درمنثور اور ابن کثیر کا مطالعہ کیجئے۔

ایک عجیب نظریہ یا مصنف رسالہ کا تہافت

مصنف رسالہ کا ایک تہافت ملاحظہ ہو، ایک جگہ تو آپ لکھتے ہیں:

”ایک خاتم نسب[1] کے سلسلہ میں کسی فرد میں تو کمال استعداد کے سبب سے یہ اخلاق فاضلہ اس قوۃ اور شدۃ کے ساتھ سما جائیں گے کہ بشری

[1] مصنف رسالہ کی اصطلاح میں خاتم نسب وہ فرد ہے جو ایک خاص نوعیت اخلاق کا منبع ہو، اور یہ ضروری نہیں کہ وہ دنیا کے ابتدائی قرون میں گزرا ہو)۔ (دیکھو ص ۱۹)

کمزوریاں مغلوب ہو کر اس کے قلب پر غلبہ ہی ان اخلاق کا ہو جائے گا اور عام قلوب میں اس کے اخلاق کی عظمت قائم ہو جائے گی اور کسی فرد میں نقصان استعداد کے سبب سے یہ آبائی اخلاق اس ضعف ونقص کے ساتھ نفوذ کریں گے کہ گویا کالعدم ہیں تو ضرور ہے کہ ایسا فرد قلوب میں بے عظمت ہو جائے ایک کی اولاد قلوب میں باحرمت ہوگی اور دوسرے کی بے حرمت اور نہ محض اس نسبت ہی کی وجہ سے بلکہ خود اولادوں میں بھی انہی دو رنگوں کے سرایت کر جانے کی وجہ سے۔"

(اس کے بعد مثال میں حضرت آدم علیہ السلام کے دو لڑکوں ہابیل اور قابیل کو پیش کیا ہے)۔

یعنی یہاں تو مصنف رسالہ تصریح فرماتے ہیں کہ ایک خاتم نسب کے دو صلبی لڑکے بھی پیدائشی اخلاق میں جو نسبی امتیازات کا مدار ہوتے ہیں، ایسے متفاوت ہو سکتے ہیں، جیسے زمین و آسمان اور ہر چند کہ وہ خاتم نسب نبی ہو لیکن اگر اس کے دو لڑکوں میں یہ اخلاقی تفاوت ہوگا تو ایک باحرمت اور دوسرا بے حرمت ہوگا اور اسی طرح ان لڑکوں کی اولاد بھی باحرمت اور بے حرمت ہوگی۔

لہٰذا اب فرض کیجئے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ایک خاتم نسب ہیں، اور ان کی متعدد اولادیں ہیں، ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے صدیقی اخلاق سے برابر حصہ نہیں پایا ہے اس لئے مصنف کی تحریر کے بموجب وہ سب باحرمت نہ ہوں گے، اور اسی طرح ان سب کی اولادیں بھی باحرمت نہ ہوں گی، بلکہ جب کہ مصنف کی تصریح کے مطابق ایک خاتم نسب (اگرچہ وہ نبی ہو) کے بعض لڑکے قلت استعداد کی وجہ سے آبائی اخلاق سے تقریباً عاری ہوتے ہیں، تو یہ کیوں نہیں ممکن ہے کہ کسی خاتم نسب کے کل لڑکے قلیل الاستعداد ہوں، اور اس وجہ سے کوئی بھی اس کے اخلاق کو پوری طرح جذب نہ کر سکے، اور تقریباً ان اخلاق سے کل ہی عاری رہ جائیں، اور

وہ سب کے سب بے حرمت ہو جائیں۔

مصنف رسالہ نے سب لڑکوں کے قلیل الاستعداد ہونے کے استحالہ پر کوئی دلیل تو قائم کی نہیں ہے اور نہ واقعۃً ایسا ہونا محال ہی ہے۔ لہٰذا اس خاتم نسب کے ہر لڑکے کی اولاد بقول مصنف بے حرمت ہو جائے گی۔

نیز مصنف کے فلسفہ کی رو سے یہ بھی ممکن ہے کہ ایک خاتم نسب کے کل لڑکے اچھی استعداد کے ہوں لیکن ان لڑکوں کے تمام لڑکے یا بعض۔ یا لڑکوں کی اولاد کی کل اولاد یا بعض سوءِ استعداد کی وجہ سے خاتم نسب کے اخلاق کو جذب نہ کر سکیں تو ظاہر ہے کہ وہ بھی بے حرمت ہو جائیں گے اور محض اتنی نسبت کہ وہ فلاں کامل الاخلاق کے پوتے یا پڑپوتے ہیں دلوں میں ان کی حرمت پیدا نہیں کر سکتی، غور کیجئے! کہ جب نبی کے صلبی لڑکے ہونے کی نسبت قابیل اور حام کی حرمت دلوں میں پیدا نہ کر سکی، تو کسی امتی کی واسطہ در واسطہ اولاد ہونے کی نسبت کیا حرمت پیدا کر سکتی ہے؟

لہٰذا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی اگر تمام صلبی اولاد ان کے اخلاق کی حامل ہوں لیکن ایک یا دس بیس واسطوں کے بعد کی اولاد نے اپنی سوءِ استعداد کی وجہ سے صدیقی اخلاق جذب نہ کئے ہوں تو وہ بقول مصنف بے حرمت ہو جائیں گی، پس (صفحہ ۲۷) میں مصنف کا یہ لکھنا تہافت نہیں تو اور کیا ہے کہ۔

> ''باکرامت انسان کی وقعت کا قلوب سے محو ہو جانا تعجب خیز نہیں ہے، ان کی یہ بے وقعتی معاذ اللہ بذاتہٖ نہیں کی گئی بلکہ حب نبوی اور حب صحابہ کی قلت کی بناء پر عمل میں آئی، گو عند اللہ یہ انتسابات ہمیشہ باکرامت رہیں گے۔''

یہاں پہنچ کر مصنف رسالہ (صفحہ ۲۰ والی) حکیمانہ تقریر بالکل بھول جاتے ہیں۔

جو جماعت اپنے کو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ یا کسی دوسرے صحابی کی طرف منسوب کرتی ہے اس کی کوئی بے وقعتی کرتا ہو تو میرے نزدیک وہ برا کرتا ہے، بے وقعتی کسی مسلمان کی بھی جائز نہیں ہے، لیکن حضرت مصنف سے اتنا سوال میں ضرور کروں گا کہ اگر کسی نے یہ نامعقول حرکت کی، تو آپ نے اس کی اس حرکت کو حب صحابہ کی قلت کی بناء پر کیوں قرار دے لیا، جناب کے ذہن شریف کا انتقال اس جانب کیوں نہیں ہوا کہ اس نے جناب کے ایجاد کردہ فلسفہ کی بناء پر بے وقعتی کی ہے، یعنی اس نے اس لئے بے وقعتی کی ہے کہ ان جماعتوں کا انتساب ان صحابہ رضی اللہ عنہم کی جانب ایسا ہی ہے جیسا کہ حامی قوموں کا حضرت نوح علیہ السلام کی طرف، یا اس لئے بے وقعتی کی ہے کہ ان کی نظر میں ان جماعتوں کا انتساب ہی قوی دلائل سے غلط یا کم از کم بے حد مشکوک ثابت ہو چکا ہے۔

مصنف رسالہ کا دوسرا تہافت اسی جگہ یہ لکھنا ہے کہ "عنداللہ یہ انتسابات ہمیشہ باکرامت رہیں گے" یعنی کامل الاخلاق ہستیوں کی اولاد چاہے کتنی ہی عدیم الاخلاق یا بداخلاق ہو جائیں لیکن ان کے انتسابات خدا کے یہاں باکرامت رہیں گے، حالانکہ خود ہی مصنف رسالہ (صفحہ ۲۸) میں تصریح فرماتے ہیں کہ:

"کرامت عنداللہ کا مدار تقویٰ وطہارت ہے نہ کہ نسب۔"

اور (صفحہ ۲۹) میں لکھتے ہیں کہ "نہ مقبولیت عنداللہ میں اس کا کوئی اثر ہے کہ وہاں نسیب اور غیر نسیب کے لئے ذریعہ کرامت صرف تقویٰ ہے۔"

مصنف رسالہ کا ایک تہافت یہ بھی ہے کہ ایک جگہ تو یہ لکھتے ہیں کہ:

"آخرت کے درجات کا مدار اعمال پر نہیں ہے بلکہ اخلاق پر ہے۔" (صفحہ ۱۶)

اور یہی وجہ ہے کہ مصنف کے خیال میں "کم عمل مگر باایمان اولاد کو ان کے آباء کرام کے ساتھ درجات میں لاحق کردیا جائے گا۔" (صفحہ ۱۶)

لیکن (صفحہ ۲۸) میں لکھتے ہیں کہ ''مدارج عقبی کسب کرنے سے ملتے ہیں، خلقتوں پر دائر نہیں ہیں۔''

مصنف رسالہ کے کلام میں اس طرح کے اور بھی تہافت ہیں اور ان سب کا سرچشمہ ہے مصنف کا اپنے نسب کی بناء پر اپنی برتری کا احساس، اور پھر اس کی نسبت یہ تخیل کہ وہ شرعی ہے، اگر یہ تخیل فاسد نہ ہوتا تو اس کو (صفحہ ۲۹) میں یہ لکھنے کی جرأت ہرگز نہ ہوتی کہ:

''جب کسی شخص کو کوئی خلقی کرامت دے دی جائے عام طبائع میں ایسے فضائل سے گونہ وقار و خودداری کا مضمون باقی رہتا ہے جو یقیناً تکبر نہیں ہے محض انعام خداوندی کی قدر و منزلت سے قلوب میں برپا ہوتا ہے اس لئے شریعت اسلامیہ نے معاملہ مع الخلق کی صرف اس نوع (یعنی نکاح) میں اس نسبی وقار کا اعتبار کر لیا۔ (صفحہ ۲۹، ۳۰)

حالانکہ اور دلائل سے قطع نظر صرف اس آیت کا شان نزول ہی ان تمام تخیلات کے مواد کے لئے نشتر کا کام دیتا ہے، میں اوپر سیوطی کے حوالہ سے نقل کر چکا ہوں کہ عرب کے ایک شریف قبیلہ بنو بیاضہ نے اپنے غلام ابو ہند کا نکاح اپنے قبیلہ کی کسی لڑکی سے کرنے میں تامل کیا تھا، اور مصنف کی مذکورہ بالا خودداری کا اظہار کیا تھا، تو اسی خودداری کو فنا کرنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی تھی (واضح ہو کہ آیت کا یہ شان نزول سیوطی نے اسباب النزول اور درمنثور (جلد ۲ صفحہ ۹۸) اور بیہقی نے سنن کبری (جلد ۷ صفحہ ۱۳۶) اور علامہ عینی نے عمدۃ القاری (جلد ۹ صفحہ ۷۷) میں بلا قیل و قال نقل کیا ہے)۔

نیز اگر احساس برتری اور مذکورہ بالا تخیل فاسد نہ ہوتا تو مصنف کے قلم سے یہ الفاظ کبھی نہیں نکل سکتے تھے کہ:

''مساوات اس وقت تک قابل مدح بلکہ قابل ذکر شے نہیں ہو سکتی جب

تک انسانوں میں کمتر و برتر کا وجود اور شریف و وضیع کی تخصیص نہ ہو، اسلام کو مساوات کو قابل فخر کہنے کا موقع جب ہی مل سکتا ہے کہ اس کے سامنے انسانی برادریوں میں مراتب و درجات کے مختلف فروق اور معیار موجود ہوں، بہر حال جب کہ مساوات کے لئے تفاوت مراتب ضروری تھا تو یہ بھی ضروری تھا کہ منجانب اللہ اس تفاوت کا کوئی اصولی معیار مقرر ہو۔'' (صفحہ ۷، ۸)

اگر تخیلات فاسدہ نے مصنف کے دماغ کے تمام گوشوں پر قبضہ نہ جمالیا ہوتا تو یہ معمولی بات ایسے فلسفی آدمی کے ذہن میں بآسانی سما سکتی تھی کہ ایک چیز ہے سوسائٹی کے دماغ اور عرف و عادت میں کمتر و برتر کی تفریق کا وجود، اور دوسری چیز ہے خدا و رسول کے نزدیک اس تفریق کا قابل اعتبار و تسلیم امر ہونا، مساوات کا قانون بنانے اور نافذ کرنے کے لئے پہلی چیز تو بے شبہہ ضروری اور لازم ہے اور وہی وہ چیز ہے کہ وہ نہ ہو تو مساوات کا قانون کوئی قابل ذکر شے نہیں ہو سکتا، لیکن دوسری چیز قطعاً ضروری نہیں ہے، اس سے صاف سننا چاہتے ہوں تو سنئے کہ مساوات کا حکم دینے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ سوسائٹی کی نگاہ میں جو اونچ نیچ کی تقسیم پائی جاتی ہے، یا لوگوں کے دماغ میں جو کمتر و برتر کی تفریق موجود ہے، اس کو کسی نہ کسی درجہ میں اور کسی نہ کسی نوع سے واضع قانون نے قانوناً صحیح چیز مان لیا ہے تب یہ حکم دیا ہے، بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ یہ تفریق و تقسیم لوگوں میں پائی جاتی تھی اس لئے مساوات کا حکم دیا ہے۔

نسبتاً کمتر و برتر کی تفریق کا ابطال نصوص سے

مجھے حیرت ہے کہ شرعیات پر بھی عبور رکھنے کے باوجود مصنف رسالہ نے مذکورہ بالا خیالات کا اظہار کرنے کی کس طرح جرأت کی۔ کیا ان کی نظر سے یہ حدیثیں نہیں

گزری ہیں:

❶ "المسلمون اخوة لا فضل لاحد علی احد الا بالتقوی"[1]

❷ "الناس کلھم بنو آدم وآدم خلق من التراب ولا فضل لعربی علی عجمی (الی) الا بالتقوی"[2]

❸ "یقول اللّٰہ یوم القیامۃ ایھا الناس انی جعلت نسبا وجعلتم نسبا فجعلت اکرمکم عنداللّٰہ اتقاکم فابیتم الا ان تقولوا فلان اکرم من فلان وفلان اکرم من فلان وانی الیوم ارفع نسبی واضع نسبکم الا ان اولیائی المتقون"[3]

مصنف رسالہ اس حدیث کو غور سے پڑھیں اور بتائیں کہ فقرہ "جعلت نسبا وجعلتم نسبا" کی اس کے سوا کوئی دوسری مراد تو ہو سکتی نہیں کہ میں نے عزت و کرامت کی چیز تقویٰ کو قرار دیا تھا اور تم نے نسب کو قرار دے لیا، لہٰذا آپ نے انساب کو ذریعہ کرامت، اور تفاضل انساب اور اس کے ایک معیار کو قدرتی، اور نسبی امتیازات کو جعل حق سے قرار دے کر اس حدیث قدسی کا صریح معارضہ کیا یا نہیں؟

❹ "کلکم لآدم وحواء طف الصاع بالصاع وان اکرمکم عنداللّٰہ اتقاکم فمن اتاکم ممن ترضون دینہ وامانتہ فزوجوہ"[4]

مصنف رسالہ اس حدیث کو غور سے پڑھ کر بتائیں کہ "فمن اتاکم الخ" حدیث کے کس فقرہ پر تفریع ہے اگر کہئے کہ "ان اکرمکم الخ" پر، تو لازم آتا ہے کہ "عنداللّٰہ" کی یہ مراد نہیں ہے کہ آخرت یا احکام آخرت میں جیسا کہ آپ نے (صفحہ ۳۰ وصفحہ ۳۱) میں لکھا ہے اس لئے کہ تزویج کا حکم جو اس فقرہ پر متفرع ہے

---

[1] در منثور بحوالہ طبرانی
[2] در منثور بحوالہ ابن مردویہ
[3] در منثور بحوالہ طبرانی وغیرہ
[4] در منثور بحوالہ بیہقی

حکم اخروی نہیں ہے، بلکہ آپ کی اصطلاح میں منزلی معاملہ اور وہ بھی عین وہی معاملہ جس میں آپ تقویٰ کے بجائے نسب کی رعایت ضروری سمجھتے ہیں، اور اگر پہلے فقرہ سے مرتبط اور اس پر متفرع مانئے تو لازم آتا ہے کہ حدیث کے پہلے فقرہ میں جو مساوات بیان کی گئی ہے، منزلی معاملات میں بھی اس کو جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور منزلی معاملات بھی اس حکم مساوات کی گرفت سے آزاد نہیں ہیں۔ لہٰذا (صفحہ ۳۵) میں آپ کا منزلی معاملات کو اس سے مستثنیٰ قرار دینا، اس حدیث کے صریح خلاف ہے یا نہیں؟

۵ "الناس بنو آدم وخلق الله آدم من تراب، قال الله يايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى الى آخره"[1]

اس حدیث کے پہلے فقرہ میں مساوات کا تقریباً اسی عنوان سے بیان ہے جو عنوان حدیث نمبر۴ کا ہے، پھر اس بیان مساوات پر آیت مساوات سے استشہاد ہے، اور حدیث نمبر۴ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس حکم مساوات سے منزلی معاملات خارج نہیں ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ آیت مساوات میں اسی مساوات کا بیان ہے جس کا بیان حدیث نمبر۴ میں ہے۔

اب! مصنف رسالہ بتائیں کہ انہوں نے آیت مساوات کی جو تفسیر کی ہے ان احادیث کی روشنی میں غلط درغلط تفلسف محض ہے یا نہیں؟

۶ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہاشمی نے فرمایا:

"لا ارى احدا يعمل بهذه الآية يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى حتى بلغ ان اكرمكم عندالله اتقاكم فيقول الرجل للرجل اكرم منك فليس احد اكرم من احد الا بتقوى الله"

---

[1] درمنثور بحوالہ ترمذی وغیرہ

مصنف رسالہ غور فرمائیں، ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد میں صاف بیان ہے کہ دنیا ہی میں کسی کا کسی سے اپنے کو نسباً باکرامت یا برتر سمجھنا بھی "ان اکرمکم عند اللّٰہ اتقاکم" کی خلاف ورزی ہے، اور تصریح ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے عند اللہ ہی نہیں بلکہ عند الناس بھی کوئی کسی سے نسباً برتر نہیں ہے۔

۷ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"زوجت المقداد وزیدا لیکون اشرفکم عند اللّٰہ احسنکم خلقا"

ترجمہ: "میں نے مقداد اور زید کا اس لئے نکاح کر دیا تا کہ یہ ثابت ہو جائے کہ اللہ کے نزدیک وہی زیادہ شریف ہے جس کے کسبی اخلاق زیادہ بہتر ہیں۔"

مصنف رسالہ کو معلوم ہے کہ حضرت مقداد کندی (یعنی غیر قریشی) تھے بلکہ دوسری روایت کی بنا پر حبشی غلام تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نکاح خاص اپنی چچا زاد بہن سے کر دیا تھا، اور زید بن حارثہ بھی غیر قریشی (یعنی کلبی) تھے پھر آزاد شدہ غلام تھے ان کا نکاح حضرت نے اپنی پھوپھی زاد بہن سے کر دیا تھا، اس حدیث میں انہیں نکاحوں کی (جن میں کفاءت کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے) علت غائی یہ بیان فرمائی ہے کہ میں نے ایسا اس لئے کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ خدا کے نزدیک اور اس کی شریعت میں نسبی امتیازات[1] درخور اعتناء نہیں ہیں بلکہ حسن اخلاق اور کسبی فضائل

---

[1] **ایک غلط فہمی**

احادیث میں بنو ہاشم کو زکوٰۃ لینے کی جو ممانعت ہے اس سے ہمارے مخاطبین نے یہ سمجھ لیا کہ اس حکم کا مبنی فضیلت نسبی ہے حالانکہ یہ غلط ہے یہ بات ہوتی تو عبد المطلب بن ہاشم کی کل اولاد ہاشمیت اور مطلبیت میں برابر ہے اور اس نسبی جہت سے کسی کو کسی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے پھر کیا وجہ ہے کہ عبد المطلب کی صرف تین اولاد عباس، حارث اور ابو طالب ہی کی اولاد پر زکوٰۃ حرام ہے، اور ←

سے آراستگی ہے۔

مصنف رسالہ ارشاد فرمائیں کہ کیا اس حدیث میں بھی "عنداللّٰہ" کا معنی وہ "آخرت میں یا احکام آخرت میں" کریں گے؟ اور کیا اس حدیث کے بعد بھی اس تفریق کے قائل رہیں گے کہ تقویٰ یا حسن اخلاق کرامت عنداللہ ہے، جس کا ظہور آخرت میں ہوگا، منزلی معاملات (نکاح) میں کرامت عندالناس کا اعتبار ہے اور ان میں صرف کرامت عنداللہ کارآمد نہیں ہے۔

ایک حنفی فقیہ کی شہادت

علامہ خیرالدین رملی نے فتاویٰ خیریہ میں ایک مقام پر پیشہ ور کی شہادت کے مقبول ہونے پر "ان اکرمکم عنداللّٰہ اتقاکم" سے استدلال کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ بہت سے پیشہ وروں میں ہم وہ دینداری وتقویٰ پاتے ہیں جو عزت وجاہ والوں میں نہیں پاتے۔[1]

← عبدالمطلب کے باقی نولڑکوں کی اولاد پر حلال ہے، نیز نسبی فضیلت اس کے حکم کا مبنی ہوتی تو بنی ہاشم کے موالی (غلام اور آزاد شدہ غلام) پر زکوٰۃ کیوں حرام ہوتی۔ اصل یہ ہے کہ اس حکم کا مبنی ہی غلط سمجھا گیا صحیح مبنی یہ ہے کہ یہ لوگ آنحضرت ﷺ سے ایسا تعلق رکھتے تھے کہ ان کا نفع حضرت کا نفع ہے، اس لئے اگر آپ ان کے لئے زکوٰۃ لینا جائز قرار دے دیتے تو کفار کو یہ کہنے کا موقع مل جاتا کہ محمد (ﷺ) اسلام کی دعوت روپیہ جمع کرنے کے لئے دیتے ہیں نیز ایسا کرنا "ما اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی" کے اعلان کے خلاف ہوتا جیسا کہ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے۔

[1] فتاویٰ خیریہ: ۲/۲۶

باب دوم

مسئلہ کفاءت

یہاں سے بحث و نظر کا ایک دروازہ کھلتا ہے، اور اس حدیث سے ایک دوسرے مسئلہ پر مصنف کی زبان میں نہایت تیز روشنی پڑتی ہے، اور وہ کفاءت کا مسئلہ ہے۔

چونکہ مصنف نے اپنے رسالہ میں اس مسئلہ کو بھی چھیڑا ہے اس لئے اس مسئلہ کی بھی تحقیق اور توضیح ضروری معلوم ہوئی۔ لہٰذا گزارش ہے کہ:

علماءِ اسلام میں بہت سے لوگ تو دین کے سوا کسی اور بات میں کفاءت کا بالکل اعتبار نہیں کرتے[1] چنانچہ صحابۂ کرام میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ، اور تابعین میں عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ اور ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ، اور ائمہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ[2] کی یہی رائے ہے۔[3]

اور صاحب بدائع نے بھی یہی مذہب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اور سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی نقل کیا ہے۔[4]

---

[1] ائمہ حنفیہ میں امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ اور ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مختار ہے، اور علامہ نوح آفندی نے لکھا ہے کہ: اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی روایت نہ ہوتی تو یہ دونوں بزرگ ہرگز عدم اعتبار کفاءت کو اختیار نہ کرتے (شامی ص ۳۲۶) لہٰذا ضرور ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی کوئی روایت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے موافق ہے۔ ۱۲ منہ

[2] اس جگہ مصنف رسالہ سے یہ گزارش بھی کر دینی مناسب ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول پر "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم" سے استدلال کیا ہے۔ (بدایة المجتهد: ۲/ ۱۵) لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ بھی "عند اللہ" کی مراد وہی قرار دیتے ہیں جو ہم نے لکھی ہے۔ ۱۲ منہ

[3] عمدة القاری: ۳/ ۳۷۷، ۹ و فتح الباری: ۹/ ۱۰۴

[4] بدائع: ۲/ ۳۱۷

اور جمہور علماء اسلام کے نزدیک دین کے ساتھ نسب میں کفاءت کا اعتبار ہے، لیکن نسباً کفاءت کا اعتبار عرب یعنی اولاد قحطان اور اولاد اسمٰعیل کے ساتھ مخصوص ہے، عجمی نسل کے لوگوں میں اس کفاءت کا مطلقاً اعتبار نہیں ہے۔

پس اس اعتبار کفاءت کی رو سے بنابر قول امام اعظم۔

1. قریش کے مختلف خاندان باہم کفو ہیں اور کوئی۔
2. غیر قریشی عرب، قریش کا کفو نہیں[1]، اور۔
3. تمام غیر قریشی عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔
4. اور کوئی عجمی کسی غیر قریشی عرب کا بھی کفو نہیں ہے...... لیکن یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک صرف عربیت وعجمیت کا مقابلہ ہو...... اور اگر عجمیت کے ساتھ علم بھی ہو تو عجمی کا پلہ بھاری ہو جائے گا۔ جامع قاضی خان، بزازیہ، فتح القدیر اور نہر فائق میں ہے۔

"فالعالم العجمي كفوء للجاهل العربي والعلوية لان شرف العلم فوق شرف النسب"[2]

ترجمہ: "یعنی عجمی عالم، عربی جاہل بلکہ علویوں کا بھی کفو ہے اس لئے کہ علم کی شرافت نسب کی شرافت سے بڑھی ہوئی ہے۔"

اور شامی فرماتے ہیں:

"شرف العلم اقوى من شرف النسب بدلالة الآية وتصريحهم بذلك"

ترجمہ: "یعنی آیت قرآنی کی دلالت اور فقہاء کی تصریح کی بنا پر علمی شرافت، نسبی شرافت سے قوی تر ہے۔"

اس کے بعد علامہ شامی باوجود عربی النسل بلکہ قریشی بلکہ سیّد ہونے کے یوں

---

[1] شامی: ۳۲۷/۲ [2] شامی: ص ۳۳۱

اعلان حق فرماتے ہیں:

"کیف یصح لاجد ان یقول ان مثل ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ او الحسن البصری رحمه الله تعالیٰ وغیرهما ممن لیس بعربی انه لا یکون کفوا لبنت قرشی جاهل او لبنت عربی بوال علی عقبیه فلا جرم انه جزم بما قاله المشائخ صاحب المحیط وغیره کما علمت، وارتضاه المحقق ابن الهمام وصاحب النهر واتبعهم الشارح"[1]

ترجمہ: "یہ کہنا کیونکہ جائز ہوسکتا ہے کہ کوئی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ یا حسن بصری وغیرہ کو جو عربی نہیں ہیں یہ کہے کہ وہ ایک قریشی جاہل یا ایک......

[1] شامی: ۳۳۲/۲

[2] ناچیز کہتا ہے کہ علامہ شامی نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور حضرت حسن بصری کے نام تمثیلاً ذکر کیے ہیں، ورنہ انہیں بزرگوں پر کیا موقوف ہے، اسلام کے ابتدائی قرون میں جب کہ ہمارے ہندوستان کی طرح ہر بزرگ یا عالم یا صاحب وجاہت صرف سیّد یا صدیقی و فاروقی و عثمانی ہی نہیں ہوتا تھا، بلکہ دوسرے خاندانوں میں بھی بزرگ یا عالم وغیرہ ہوتے تھے، اور جب کہ یہ ضروری نہ تھا کہ حجاز کے علاوہ کسی ملک میں کسی شخص کو کوئی نمایاں حیثیت حاصل ہو تو وہ خواہ مخواہ یہ دعویٰ کرے کہ میرے باپ دادا عرب کے باشندے اور وہاں کے حاکم یا امیر تھے، یا میں زین العابدین یا ابوبکر یا عمر (رضی اللہ عنہم) کی اولاد سے ہوں اس وقت اکثر و بیشتر غیر عربی بلکہ غلام ہی اشخاص مذہبی پیشوا ہوتے تھے، چنانچہ سیّد عبدالقادر عیدروس نے "النور السافر" ص۳۳۱ میں لکھا ہے کہ ایک بار امام زہری بادشاہ وقت عبدالملک بن مروان قریشی اموی کے دربار میں پہنچے تو اس نے پوچھا کہ آپ کہاں سے آرہے ہیں؟ فرمایا مکہ معظمہ سے۔ عبدالملک نے پوچھا کہ مکہ کے تمام لوگ کس کے آگے سر اطاعت خم کرتے ہیں؟ فرمایا عطاء کے آگے، پوچھا وہ عربی ہیں یا غلام؟ فرمایا غلام۔ عبدالملک نے کہا پھر ان کو یہ عزت کیونکر حاصل ہوگئی؟ فرمایا دینداری وعلم کی بدولت، اس نے کہا کیا دیندار و اہل علم ہی لوگوں کے لئے پیشوائی و سرداری زیبا ہے؟ فرمایا بے شک، اس کے بعد عبدالملک نے یمن، مصر، شام، جزیرہ (میسوپوٹامیا) خراسان اور بصرہ کے پیشواؤں کو پوچھا، امام زہری نے ترتیب وار طاؤس، یزید بن ابی حبیب، مکحول، میمون بن مہران، ضحاک بن مزاحم اور حسن بصری کے نام لئے اور فرمایا کہ یہ سب غیر عربی یا غلام ہیں، اور بتایا کہ تمام ←

عربی کی لڑکی کے کفو نہیں ہو سکتے اسی وجہ سے ضروری ہوا کہ صاحب مجمع الفتاویٰ نے جزم کے ساتھ وہی کہا جو مشائخ مثلاً صاحب محیط وغیرہ نے کہا، اور محقق ابن ہمام اور صاحب نہر نے اسی کو پسند کیا اور صاحب

دنیائے اسلام میں صرف غلاموں کو امامت و پیشوائی حاصل ہے، فقط ایک کوفہ مستثنیٰ ہے کہ وہاں کے پیشوا آج ابراہیم نخعی ہیں جو عربی النسل ہیں۔

ہمارے مخاطبین بتائیں کہ ان کے نقطۂ نظر سے تو ان ائمہ اعلام میں سے ایک بھی اس قابل نہیں ہے کہ وہ ایک جاہل عربی بدو کی بیٹی کا کفو ہو سکے۔

اور سنئے کہ جامع کمالات علمیہ وعملیہ امام جلیل وسید نبیل حضرت عبداللہ بن المبارک رحمۃ اللہ علیہ بھی عربی النسل نہ تھے بلکہ ایک ہندوستانی غلام کے لڑکے تھے جیسا کہ سید عبدالقادر مذکور نے علامہ قزوینی کی اخبار البلاد کے حوالہ سے لکھا ہے (دیکھو "النور السافر" ص۳۳۲) اس لئے وہ بھی اپنی متفق علیہ امامت وجلالت کے باوجود ہمارے مخاطبین کے کفو نہ تھے، لیکن ہمارے مخاطبین کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ امام مذکور کا تو بڑا رتبہ ہے، ان کے باپ جو اس پایہ کے نہ تھے ان کا نکاح خود مرو کے اس قاضی نے جس کے وہ غلام تھے اپنی حقیقی لڑکی سے کر دیا تھا اور ابن المبارک اسی خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے (النور السافر ص۳۳۲) "فاعتبروا یا اولی الابصار" حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی اپنی قابل انکار عظمت کے باوجود ہمارے مخاطبین بلکہ ان کے دیہاتی جاہل ہم قوموں کے ہمسر اور کفو نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ بھی مجوسی النسل غیر عربی مسلمان ہیں، اور بہت اوپر نہیں بلکہ ان کے پردادا ہی آتش پرستی سے تائب ہو کر دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ (مقدمہ فتح ص۵۶۳)

حضرت بایزید بسطامی وحضرت معروف کرخی بھی ہمارے مخاطبین کے کفو نہیں ہیں اس لئے کہ بایزید کے دادا غیر عربی تھے اور مجوسیت سے اسلام میں آئے تھے (نفحات الانس ص۵۹) اور معروف کرخی بھی موالی (غیر عربیوں) میں سے تھے اور ان کے باپ مسلمان ہوئے تھے (نفحات ص۳۹) یا خود ہی مسلمان ہوئے تھے (تذکرۃ الاولیاء ص۲۰۵) ہمارے مخاطبین کو اس موقع پر وہ واقعہ بھی یاد کرنا چاہئے جس کو شیخ الاسلام ہروی نے بیان کیا ہے کہ ایک صاحب تصانیف علم زہیر بن بکیر نامی کہتے ہیں کہ ایک زمانہ تک میرا یہ حال تھا کہ آسمان کے دروازہ تک تمام کے تمام غلام زادہ پرا باندھے ہوئے ہیں اور کوئی مجھ سے کہہ رہا ہے کہ لڑکے دیکھ یہ سب غلام زادہ ہیں، ان میں فقط ایک شخص عربی ہے۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ میں ابوالخیر نام کے تیرہ مستند بزرگوں کو جانتا ہوں وہ سب غلام زادہ ہیں مگر ساری دنیا کے پیشوا اور آقا ہیں۔ (فنحات الانس ص۲۰۵)

درمختار نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔''

لہ شامی کی اس تصریح سے ثابت ہوگیا کہ مولوی محمد شفیع دیوبندی نے "نہایات الارب" ص ۱۷ میں درمختار کے حوالہ سے جو یہ مسئلہ لکھا ہے کہ عجمی عالم بھی عربی عورت کا کفو نہیں ہے تو اس میں مغالطہ سے کام لیا ہے۔

ایک تو درمختار کے حوالہ سے وہ مسئلہ لکھا جو درمختار کے مصنف کا مختار نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس کا رد کیا ہے۔

دوسرے جس بات کو اتنے مشائخ نے عقلی ونقلی دلائل سے ناقابل قبول وضعیف ٹھہرایا ہے اسی کو قابل قبول ظاہر کیا۔

اصل یہ ہے کہ مولوی شفیع نے جو مسئلہ لکھا ہے اس کو صاحب ''تنویر الابصار'' نے لکھا ہے اور اپنی شرح میں انہوں نے ظاہر کردیا ہے کہ میں نے صاحب ینابیع کے لکھنے کے بموجب اس کو اصح قرار دیا ہے، لیکن شامی نے ثابت کردیا ہے کہ صاحب ینابیع کی جانب اس کو اصح کہنے کی نسبت غلط ہے، اس لئے کہ صاحب ینابیع نے عالم کی نسبت یہ بات نہیں لکھی ہے بلکہ صاحب منصب و جاہ کی نسبت لکھی ہے۔ (شامی: ۳۳۱/۲، اور منحة الخالق: ۱۳۱/۳) اور شامی نے جو فرمایا ہے وہی بات ینابیع سے ابن نجیم اور علامہ رملی نے بھی نقل کی ہے۔ (بحر رائق: ۱۳۰/۳ اور منحة الخالق: ۱۳۱/۳)

ناچیز کہتا ہے کہ حق تو یہی ہے کہ صاحب ینابیع نے صاحب منصب کی نسبت یہ بات لکھی ہے، لیکن اگر یہی مان لیا جائے کہ انہوں نے عالم کی نسبت لکھا ہے تو بھی انہوں نے فقط علوی عورت کے لئے عالم عجمی کا کفو نہ ہونا ذکر کیا ہے، چنانچہ ابن نجیم اور رملی اور سروجی وغیرہم نے ینابیع کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں ''للعلوية'' کی تصریح موجود ہے اور عالم عجمی، علوی عورت کا کفو نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ علوی کے علاوہ باقی عربی قبائل (مثلاً صدیقی، فاروقی وغیرہ) کا بھی کفو نہ ہو اسی لئے صاحب مضمرات نے تصریح کی ہے عالم عجمی علوی عورت کا کفو نہیں لیکن باقی عربی قبائل کا کفو ہے، لہٰذا صاحب تنویر کا یہ لکھنا کہ صاحب ینابیع نے عالم عجمی کا عربی عورت کے لئے کفو نہ ہونا اصح بتایا ہے دوسری غلطی ہے اس لئے کہ صاحب ینابیع نے مطلقاً عربی عورت کے لئے نہیں بلکہ خاص علوی عورت کے لئے کفو نہ ہونا لکھا ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ شامی مطبوعہ میریہ مصر (۳۳۱/۲ کی سطر ۲۲) میں ''للعربية'' کا لفظ لغزش قلم یا تصحیف کاتب ہے، صحیح ''للعلوية'' ہے جیسا کہ اسی صفحہ میں صاحب درمختار نے نقل کیا ہے۔ مجھے حیرت ہے کہ مولوی شفیع صاحب نے بایں ہمہ تبحر و تقدس ان تمام باتوں کو کس طرح نظر انداز کردیا اور مذکورہ بالا (سولہ ۱۶) فقہائے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک صاحب تنویر کے قول کو ←

مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ صاحب فیض اور صاحب در نے بھی بے تردد اسی کو اختیار کیا ہے نیز امام عتابی نے بھی یہی لکھا ہے اور امام قاضی خان نے امام علی بزدوی سے نقل کیا ہے۔ "الفقیه یکون کفوء اللعلویة لان شرف الحسب فوق شرف النسب" [1]

اور امام بخاری نے ذخیرہ سے نقل کیا ہے "ان العالم کفوء للعلوی اذ شرف العلم فوق النسب" [2] اور قہستانی نے جامع الرموز میں صاحب مضمرات کا یہ قول کہ "" عالم (عجمی) علوی عورت کا کفو نہیں ہے" نقل کر کے یوں رد کر دیا ہے کہ "لکن فی المحیط وغیرہ ان العالم کفوء للعلویة اذ شرف العلم فوق شرف النسب"

یہاں پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ صاحب مضمرات کا جو قول اوپر نقل ہوا وہ خاص علوی عورت کے باب میں ہے، ورنہ عام عربی قبائل کے باب میں انہوں نے بھی تصریح کی ہے کہ عالم عجمی ان سب قبائل کا کفو ہے، جام الرموز میں ہے۔ "والعرب بعضهم کفوء لبعض منهم لا العجم الا ان یکون عالما او وجیها فانه یکون کفوء ا لهم کما فی المضمرات" [3]

مصنف رسالہ کی قماش کے لوگ فقہ حنفی سے مسئلہ اعتبار کفاءت کو تو بڑی دھوم دھام سے نقل کیا کرتے ہیں، لیکن فقہائے حنفیہ کی مذکورہ بالا تصریحات کا نام بھی نہیں لیتے۔

حالانکہ اگر ان حضرات کی تحریرات کا مقصد اعلان حق تھا تو صرف ان تصریحات کی اشاعت ہی نہیں بلکہ ان پر عمل بھی ضروری تھا، میں یقین کے ساتھ کہہ

← کیوں پورے جزم کے ساتھ نقل کر دیا باوجودیکہ ان میں سے بعض بعض علی الانفراد بھی "فضلا عن جمیعهم" صاحب تنویر سے بدرجہا اعلم وافقہ واورع ہیں مثلاً امام بزدوی، صاحب ذخیرہ اور امام عتابی۔ ۱۲ منہ۔

[1] قاضی خان: ۱/۱۶۲ [2] خلاصة الفتاوی: ۲/۱۲ [3] جام الرموز: ۲/۲۰۵

سکتا ہوں کہ غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے والے حق بات کا اعلان کرنے والے اور انساب وکفاءت پر شرعی حیثیت سے روشنی ڈالنے والے عربی النسل بزرگ، بلکہ وہ غیر عربی النسل حضرات بھی جو اپنی نسبی برتری کے مدعی ہیں کسی بڑے سے بڑے عجمی عالم، یا کسی پیشہ ورقوم[1] سے صرف نسبت رکھنے والے، بڑی سے بڑی علمی شرافت و شہرت کے مالک شخص سے رشتہ کرنے کا فتویٰ اپنی قوم کے جاہل افراد کو نہیں دے سکتے، اس لئے اگر بے ادبی معاف ہو تو پوچھوں کہ فقہ حنفی کے مسائل اور فتوے صرف عجمیوں اور پیشہ وروں ہی کو مرعوب کرنے کے لئے، اور انہیں کے لئے واجب العمل ہیں، یا آپ حضرات کے لئے بھی، افسوس ہے کہ جس عجمی عالم کا خاندان پشتہا پشت سے مسلمان ہے، اس کے ساتھ آپ کا یہ برتاؤ ہے اور ایک نومسلم عالم یا صاحب فضائل کے لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ فتویٰ ہے:

"الذی اسلم بنفسه او عتق اذا احرز من الفضائل ما یقابل نسب الآخر کان کفوء اً له"[2]

ترجمہ: "جو خود مسلمان ہوا ہو یا جس نے غلام سے آزادی پائی ہو وہ اگر ایسے فضائل جمع کرے جو دوسرے کسی کے نسبی شرف کے ہم وزن ہو جائیں تو وہ نومسلم اور آزاد شدہ غلام اس کا کفو ہو جائے گا۔"

علامہ عینی حنفی اور کرمانی شافعی اپنی اپنی شرح بخاری میں اور ...... میں بتصریح لکھتے ہیں:

"الوضیع العالم خیر من الشریف الجاهل والعلم یرفع کل من لم یرفع"

ترجمہ: "یعنی پست نسب عالم، شریف جاہل سے بہتر ہے، علم ہر پست

---

[1] آگے معلوم ہو جائے گا کہ جو لوگ پیشہ کی رو سے کفاءت کا اعتبار کرتے ہیں وہ یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ علمی شرافت پیشہ کی دناءت کو دور کر دیتی ہے۔ ۱۲ منہ

[2] شامی: ص ۳۳۰

کو بلند کر دیتا ہے۔"[1]

غیر عربی برادریوں میں نسبی کفاءت کا بالکل اعتبار نہیں

نیز فقہ حنفی کے مسئلہ کفاءت کی رو سے ہر عجمی (جو کسی عربی قبیلہ کی طرف منسوب نہ ہو) دوسرے عجمی کا کفو ہے لہٰذا راجپوت مسلمان، رائیں قوم، کنبوہ، رانگی (جو اپنے کو عراقی کہتے ہیں) پٹھانوں کی مختلف قسمیں، نعمانی، برادری قدوائی، روتارے، مغل قوم اور ہر نومسلم جس کا باپ اور دادا بھی مسلمان ہو سب آپس میں کفو ہیں، اس لئے کہ فقہاء حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ غیر عربی برادریوں میں نسبی کفاءت کا اعتبار نہیں ہے۔

پیشہ کے لحاظ سے کفاءت کے اعتبار کی صحیح تشریح

اسی طرح فقہ حنفی کی رو سے ایک جولاہہ اور دھنیا، ایک کنجڑا اور قصائی بھی مذکورہ بالا تمام قوموں کا باتفاق ائمہ کفو ہے بشرطیکہ وہ اپنا ذاتی پیشہ چھوڑ کر کوئی ایسا کام کرنے لگا ہو جو عرف عام میں ذلیل کام نہ سمجھا جاتا ہو، مثلاً وکالت، ملازمت، بصیغۂ تعلیم، اخبار کی اڈیٹری باعزت تجارت وغیرہ وغیرہ، اور یہ دوسرا کام کرتے کرتے اتنے دن ہو گئے ہوں کہ اس کے کپڑا بننے، روئی دھننے، ترکاری ساگ اور گوشت بیچنے کا قصہ بھولا ہوا افسانہ بن جائے۔[2]

فقہ میں جولاہے اور دھنئے سے کون مراد ہے؟

فقہ کے اس مسئلہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جولاہا اور دھنیا فقہی اصطلاح میں وہی ہے جو خود یہ پیشہ کرتا ہو، لہٰذا جو شخص خود یہ پیشے نہیں کرتا نہ اس کے گھر میں یہ پیشے ہوتے، بلکہ کئی پشتوں سے ذاتی پیشے متروک ہو چکے ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ قدیم زمانہ میں کبھی اس کے خاندان میں یہ پیشے ہوتے تھے...... تو ایسے شخص کو کوئی غیر پیشہ

---

[1] عینی: ص ۳۵۰، وحواشی بخاری [2] شامی: ص ۳۳۰

ور عجمی قوم (جیسے کنبوہ) فقہ حنفی کی رو سے جولاہہ یا دھنیا قرار دے کر اپنا غیر کفو نہیں کہہ سکتی، فقہ حنفی کی کسی کتاب سے اس کا ثبوت نہیں ملتا کہ ایک جولاہے کا پوتا یا پڑپوتا بھی جولاہا ہے باوجودیکہ اس نے، اس کے باپ نے، اس کے دادا نے، کبھی جولاہگی نہ کی ہو، مناسب ہوگا کہ اس مقام پر امام سرخسی کی مبسوط ایک عبارت پیش کر دوں جس سے میرا مدعا روز روشن کی طرح واضح ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں:

"الرابع الكفاء ة فى الحرفة والمروى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه ان ذلك غير معتبر اصلا وعن ابى يوسف رحمة الله عليه انه معتبر ...... وكانه اعتبر العادة فى ذلك وورد حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: الناس اكفاء الا الحائك والحجام ولكن ابو حنيفة قال الحديث شاذ لا يوخذ به فيما تعم به البلوى والحرفة ليست بشىء لازم فالمرء تارة يحترف بحرفة نفيسة وتارة بحرفة خسيسة بخلاف النسب فانه لازم له[1]"

دیکھئے اس عبارت میں کتنی صراحت سے مذکور ہے کہ:

① اولاً تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک پیشہ کے لحاظ سے کفاءت معتبر ہی نہیں، لہذا ان کے قول کے بموجب تو ایک جولاہہ جولاہگی کرتے ہوئے بھی بے تکلف ایک کنبوہ یا ایک پٹھان کا کفو ہے۔

② پیشہ نسب کی طرح لازم نہیں ہے یعنی یہ کہ کوئی آدمی ایک پیشہ کرتا رہا ہو پھر اس کو چھوڑ دے تو وہ اس پیشہ والا نہیں رہا۔ مثلاً کوئی کپڑا بننا چھوڑ دے تو اب وہ جولاہہ نہیں رہا، پیشہ کا تو یہ حال ہے کہ خسیس پیشہ کرے گا تو آدمی خسیس سمجھا جانے لگے گا، لیکن اس کو چھوڑ کر نفیس پیشہ اختیار کر لے تو خست و دناءت معدوم ہو جائے گی

[1] مبسوط: ۵/۲۵

برخلاف نسب کے کہ وہ جو ہے وہی رہے گا، پس جب امام سرخسی کی تصریح کے بموجب ایک جولاہہ جولاہگی چھوڑ دینے کے بعد جولاہہ نہیں رہتا، تو جس نے کبھی جولاہگی کی ہی نہیں بلکہ اس کے باپ دادا نے کی ہے وہ کیسے جولاہہ کہا جا سکتا ہے۔

❸ تیسرے یہ کہ مولوی شفیع وغیرہ جو ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ سارے لوگ آپس میں کفو ہیں بجز جولاہے اور حجام کے تو اس کو تمام احناف کے پیشوائے اعظم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ناقابل اعتبار و استدلال قرار دیا ہے۔

حیرت ہے کہ امام اعظم کی اس تصریح کے بعد مولوی شفیع صاحب یا کسی دوسرے حنفی نے اس حدیث کو ذکر کرنے اور اس سے استدلال کی کس طرح جرأت کی؟[1]

---

[1] ہمارے مخاطبین کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جس طرح اس حدیث کو شاذ (یعنی منکر) اور ناقابل استدلال قرار دیا ہے، اسی طرح حافظ ابوحاتم نے بھی منکر کہا ہے، بلکہ حافظ ابوعمر بن عبدالبر نے تو اس کو منکر کے ساتھ موضوع بھی کہا ہے اور ابن حبان کا رجحان بھی اسی طرح ہے۔ (عمدة القاری: ۹/۳۷۶) مجھ کو حیرت ہے کہ مولوی شفیع صاحب نے محدثین کے ان اقوال کو آنکھوں سے دیکھتے ہوئے اپنے رسالہ میں یہ کیسے لکھ دیا کہ "تعدد طرق سے اس کا ضعف رفع ہو جاتا ہے" مولوی شفیع صاحب کو کون سمجھائے کہ تعدد طرق سے صرف ضعف یسیر رفع ہوتا ہے، موضوع حدیث تعدد طرق واہیہ سے غیر موضوع نہیں ہو سکتی، نہ ایک وضاع یا منکر الحدیث راوی کی تائید و متابعت کوئی ویسا ہی دوسرا راوی کر دے تو ضعف رفع ہو سکتا ہے، علامہ شامی تدریب و تقریب سے ناقل ہیں: "هذا اذا كان ضعفه لسوء حفظ الراوي الصدوق الامين او لارسال او تدليس او جهالة حال اما لو كان لفسق الراوي او كذبه فلا يوثر فيه موافقة مثله له ولا يرتقي بذلك الى الحسن" (رد المحتار: ۱/۹۰)

بعض پیشہ وروں کی مذمت کی حدیثیں

یہاں پہنچ کر دو دو باتیں مجھے ان حضرات سے بھی کرنی ہیں، جنہوں نے مولوی شفیع صاحب کی حمایت میں ان حدیثوں کی تقویت کی کوشش کی ہے، جن کو مولوی شفیع صاحب نے "نهايات الارب" میں نقل کر کے مسلمانوں کے سواد اعظم کی بلاوجہ دل آزاری کی ہے۔

❶ اس سلسلہ میں پہلی بات یہ ہے کہ ان حضرات نے باب مثالب میں بھی ضعیف حدیثوں کو قابل ←

عالم ہونے کی صورت میں پیشہ کی کفاءت کا قطعاً اعتبار نہیں

اسی طرح فقہ کی کتابوں میں مسئلہ کفاءت کی جو تفریعات مذکور ہیں، ان کی رو سے کوئی ایسا شخص جو خود بننے کا پیشہ کرتا ہو، مگر عالم دین ہو تو وہ ہر عجمی قوم کا بلکہ عربی کا بھی کفو ہے، اس لئے کہ جس طرح فقہائے حنفیہ نے نسب اور حرفت کے لحاظ سے کفاءت کا معتبر ہونا بیان کیا ہے، اسی طرح یہ بھی تصریح کی ہے کہ علم کا شرف پیشہ کی

← قبول قرار دیا، حالانکہ محدثین وفقہاء میں سے کسی ایک نے بھی ایسا نہیں لکھا ہے، مجھے حیرت ہوتی ہے کہ یہ حضرات محدثین کی عبارتیں تو وہ نقل کرتے ہیں جن میں ذکر ہوتا ہے ضعیف حدیث کے وعظ وقصص و فضائل میں مقبول ہونے کا، اور زبردستی نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ ضعیف حدیثیں باب مثالب میں بھی قابل قبول ہیں۔

❷ دوسری بات یہ ہے کہ محدثین نے باب فضائل وغیرہ میں ضعیف حدیث کے قابل قبول ہونے کی شرط یہ ذکر کی ہے کہ اس پر کوئی مفسدہ مترتب نہ ہو، جیسے کسی کے حق کے اضاعت، چنانچہ علامہ شامی نے ابن حجر مکی کی شرح اربعین سے اس کو نقل کیا ہے۔ (شامی: ۹۰/۱) یہ حمایتی حضرات اس باب کو بھی نظر انداز کر جاتے ہیں۔

❸ تیسری بات یہ ہے کہ ضعیف حدیث کے قابل قبول ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ شدید الضعف نہ ہو جیسا کہ (در مختار ۹۰/۱) میں مصرح ہے۔

اور یہ حضرات جن حدیثوں کی تقویت امر کے درپے ہیں نہ ان کی سند کا پتہ ہے نہ کسی محدث نے ان کے یسیر الضعف ہونے کی تصریح کی ہے، بلکہ اس کے برعکس وہ ایسی کتابوں سے منقول ہیں جن کی حدیثوں کی نسبت حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ "عجالہ نافعہ ص ۷،۸" میں لکھتے ہیں کہ:

"ان کا نام ونشان قرون سابقہ (پہلی صدیوں) میں موجود نہ تھا۔ صرف پچھلے محدثین نے ان کو روایت کیا ہے، پس دو حال سے خالی نہیں، یا تو اگلے محدثین نے بحث وتفتیش کے بعد اس کی کوئی اصل نہیں پائی کہ ان کی روایت میں مشغول ہوں، یا کچھ اصل تو ملی لیکن اس میں کوئی علت اور خرابی دیکھی کہ ان حدیثوں کے چھوڑ دینے کا باعث بنی، بہر حال یہ حدیثیں اعتماد اور بھروسہ کے لائق نہیں ہیں کہ ان سے کسی عقیدہ یا عمل کو ثابت کیا جائے" یہ حمایتی حضرات اس بات کو بھی نظر انداز کر جاتے ہیں، ۱۲ منہ۔

پستی کا بدل بن جاتا ہے بلکہ اس سے زائد ہو جاتا ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

"ان شرف النسب او العلم یجبر نقص الحرفة بل یفوق سائر الحرف"[1]

اور فرماتے ہیں:

"شرف العلم اقوی من شرف النسب"[2]

اور یہی وجہ ہے کہ علامہ شامی نے فرمایا کہ یہ کہنا جائز نہیں ہو سکتا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ جو عجمی تھے اور بزازی کا پیشہ کرتے تھے (یا بننے کا جیسا کہ فتاویٰ براہنہ باب ۲۶ وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے) کسی جاہل قریشی (صدیقی، فاروقی وغیرہ) کی لڑکی کے کفو نہیں ہیں۔[3]

نسبی کفاءت کی شرعی حیثیت یا اعتبار کفاءت کا مطلب

یہاں پہنچ کر یہ بتا دینا بھی بہت ضروری ہے کہ نکاح میں کفاءت کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ کہ فقہاء نے جو کفاءت کو معتبر قرار دیا ہے اس کا کیا مطلب ہے، یعنی یہ کہ کفاءت کا اعتبار بطریق وجوب ہے، یا بطریق ندب، پھر اگر بطریق وجوب ہے تو نکاح کے صحیح و جائز ہونے کے لئے شرط ہے یا نہیں، نیز یہ کہ وہ حقوق اللہ کی قبیل سے ہے یا از قبیل حقوق العباد، تو سنئے!

ولی اور عورت کفاءت کا لحاظ نہ کریں تو کوئی باز پرس نہیں

یہ تو متفق علیہ ہے کہ وہ از قبیل حقوق العباد ہے، اور وہ بالکل حق شفعہ کی نظیر ہے، کہ جس کو شفعہ کا حق حاصل ہو اور وہ اپنے حق سے دستبردار ہو جائے تو خدا کے یہاں اس کی کوئی باز پرس نہیں ہو سکتی بلکہ ماجور ہونے کی امید ہے، اسی طرح اگر اولیاء اور عورت نسبی کفاءت کے باب میں اپنے حق کو استعمال نہ کریں تو کوئی مواخذہ

---

[1] شامی: ۳۳۰/۲ [2] شامی: ۳۳۱/۲ [3] شامی: ۳۳۱/۲

نہیں ہوسکتا، اس میں چاروں اماموں کا کوئی اختلاف نہیں۔" زاد المعاد لابن القیم"

بلکہ کبار مشائخ حنفیہ کی تصریح کے مطابق تو متعدد احادیث کی بنا پر نسبی کفاءت کا لحاظ نہ کرنا اور اس حق سے دست بردار ہونا ہی افضل ہے، چنانچہ امام سرخسی او ملک العلماء کاسانی نے وہ حدیث جس میں آنحضرت ﷺ نے بنو بیاضہ کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے قبیلہ کی لڑکی سے اپنے غلام ابوطیبہ کا نکاح کر دیں، اور وہ حدیث جس میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو فرمایا ہے کہ عرب کی قوم کے پاس جا کر کہو کہ تمہیں رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے کہ اپنے قبیلہ میں میرا نکاح کر دو، نقل کر کے لکھا ہے: "تاویل الحدیث الآخر الندب الی التواضع وترك طلب الکفاءۃ"[1] یعنی اس حدیث کا مقصد تواضع کو اور کفاءت کی طلبی سے دستبردار ہونے کو مندوب قرار دینا ہے ملک العلماء کاسانی نے بھی تقریبا یہی بات لکھ کر فرمایا ہے کہ: "وعندنا الافضل اعتبار الدین والاقتصار علیہ"[2] یعنی ہمارے (حنفیہ) کے نزدیک افضل یہی ہے کہ صرف دینداری کا لحاظ کیا جائے اور اسی پر اقتصار کیا جائے یعنی کفاءت کی جستجو نہ کی جائے۔

اعتبار کفاءت درجہ جواز میں ہے

ان دونوں اماموں کی انہیں تصریحات سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ نسبی کفاءت کے اعتبار کی جو تصریح فقہائے حنفیہ نے کی، اس سے صرف درجہ جواز میں معتبر ہونا مراد ہے، بلکہ ملک العلماء کاسانی نے تو اس کی تصریح بھی کی ہے، چنانچہ وہ حضرت ابوطیبہ رضی اللہ عنہ و بلال رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیثوں کی یہ مراد بیان کرنے کے بعد کہ اس حدیث میں افضل بات کی ترغیب دینا مقصود ہے، یعنی اس بات کی

---

[1] مبسوط: ۲۳/۵ [2] بدائع: ۳۱۷/۲

ترغیب کہ صرف دینداری کو دیکھیں دینداری کے سوا اور کسی لحاظ سے کفاءت کی جستجو نہ کریں...... فرماتے ہیں: "وھذا لا یمنع جواز الا متناع" دیکھئے اس فقرہ میں غیر کفو (نسبی) سے امتناع (یعنی نکاح نہ کرنے) کو صرف جائز بتاتے ہیں، اور غیر کفو (نسبی) سے بشرطیکہ دیندار ہو، نکاح کردینے کو افضل کہتے ہیں۔

شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں اگرچہ اعتبار کفاءت کو وجوب کے درجہ میں لکھا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ تصریح بھی کی ہے اس وجوب کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ولی کفاءت کے باب میں اپنا حق چھوڑ دے تو گناہگار ہوگا نہ یہ مطلب ہے کہ بالغہ عورت اپنا حق چھوڑ دے تو گناہگار ہوگی اپنا اپنا حق چھوڑنے میں کوئی گناہگار نہ ہوگا بلکہ وجوب کا یہ مطلب ہے کہ عورت اولیاء کی رضامندی حاصل کئے بغیر اپنا نکاح غیر کفو میں کرلے گی تو وہ اپنا حق کفاءت چھوڑنے کی وجہ سے تو گناہگار نہ ہوئی لیکن اس نے اولیاء کا حق کفاءت ضائع کیا اس لئے وہ گناہگار ہوگی۔

وجوب کی اس تفسیر کے بعد شیخ ابن الہمام کے وجوب اور امام سرخسی وغیرہ کے جواز میں کوئی قابل لحاظ فرق نہیں رہ جاتا...... پھر لطف یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام نے خود ہی اس کے بعد فقہ حنفی کے ایک متفق علیہ مسئلہ سے اپنے قول پر ایک ایسا اعتراض و اشکال وارد کردیا ہے جس کا وہ خود بھی کوئی حل پیدا نہیں کرسکے ہیں۔

کفاءت صحت نکاح کے لئے معتبر ہے یا لزوم نکاح کے لئے

بہرحال! دو باتیں تو بالکل صاف ہوچکی ہیں کہ۔

1. کفاءت بحیثیت حق اللہ نہیں بحیثیت حق العبد معتبر ہے۔
2. اور وہ حق بھی جوازی ہے نہ کہ وجوبی۔

اب رہی یہ بات کہ کفاءت صحت نکاح کے لئے معتبر ہے یا لزوم نکاح کے لئے، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ منکوحہ اگر نابالغہ ہے، اور ولی باپ یا دادا ہے تو کفاءت

نہ صحت کے لئے شرط ہے نہ لزوم کے لئے، یعنی یہ کہ۔

❶ اگر باپ یا دادا نے اپنی نابالغ لڑکی یا پوتی کا غیر کفو سے نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح ہے اور لازم بھی ہے، فسخ نہیں ہوسکتا۔[1]

❷ اور اگر منکوحہ بالغہ ہے اور اس کا کوئی ولی نہیں ہے اور اس نے اپنا نکاح غیر کفو میں کرلیا تو یہ نکاح بھی صحیح ولازم ہے فسخ نہیں ہوسکتا۔[2]

❸ اسی طرح اگر ولی موجود ہو اور لڑکی کے ساتھ اس کا ولی بھی غیر کفو میں شادی ہونے پر رضا مند ہو جائے تو یہ نکاح بھی صحیح ولازم ہے فسخ نہیں ہوسکتا۔

❹ لڑکی بالغ ہو اور اس کے متعدد ولی ہوں مثلاً باپ، چچا، اور بھائی، تو صرف ولی اقرب کی رضا مندی سے غیر کفو میں نکاح صحیح و لازم ہو جائے گا، مثلاً صورت مفروضہ میں باپ رضا مند ہو اور چچا اور بھائی ناراض ہوں جب بھی نکاح صحیح ولازم ہو جائے گا اور اگر سب اولیاء ایک درجہ کے ہوں مثلاً چار بھائی، تو صرف ایک کی رضا مندی سے غیر کفو میں نکاح صحیح ولازم ہو جائے گا۔[3]

بالغہ لڑکی اپنا نکاح غیر کفو میں کرلے تو نکاح صحیح ہے

اب صرف دو صورتیں رہ جاتی ہیں ایک یہ کہ لڑکی نابالغ ہو اور باپ دادا کے علاوہ کوئی دوسرا ولی مثلاً چچا یا بھائی اس کا نکاح غیر کفو میں کر دے تو یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ چچا وغیرہ کی ولایت کمزور ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ لڑکی بالغہ ہو اور اس کا ولی موجود ہو اور لڑکی بلا رضا مندی ولی اپنا نکاح غیر کفو سے کرلے تو حسن بن زیاد کی شاذ روایت کی بناپر اس صورت میں بھی نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن ظاہر الروایۃ کی بناپر نکاح صحیح ہے، ہاں! ولی کو حق اعتراض حاصل ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں مفتی بہ کون ہے؟ تو عموماً یہی ظاہر کیا

---

[1] بدائع: ۲/۳۱۸، ونہایات الارب: ص ۱۹

[2] شامی: ۲/۳۰۴ [3] مبسوط: ۵/۲۶، بدائع: ۲/۳۱۸

جاتا ہے کہ حسن کی روایت مفتی بہ ہے جیسا کہ مولوی شفیع صاحب وغیرہ نے کیا ہے، مگر تحقیقی بات یہ ہے کہ مشائخ نے دونوں روایتوں پر فتوے دیئے ہیں، لہٰذا دونوں مفتی بہ ہیں، چنانچہ علامہ شامی ظاہر الروایہ کی نسبت علامہ ابن نجیم کا قول نقل کرتے ہیں "وبه افتى كثير من المشائخ فقد اختلف الافتاء"[1] یعنی ظاہر الروایہ ہی پر بہت سے مشائخ نے فتویٰ دیا ہے لہٰذا مفتی بہ ہونا بھی مختلف فیہ ہو گیا، یعنی بہتوں کے نزدیک یہ مفتی بہ ہے، اور بہتوں کے نزدیک وہ۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ کسی بالغہ لڑکی نے بلا رضائے ولی غیر کفو میں شادی کر لی تو بہت سے مشائخ نے ظاہر الروایہ کی بنا پر فتویٰ دیا ہے کہ اس کو شوہر سے یہ کہنے کا حق نہیں، کہ میرے ولی راضی ہو جائیں تو میں تمہارے پاس رہوں گی ورنہ نہیں، "وكثير من مشائخنا افتوا بظاهر الرواية ليس لها ان تمتنع"[2]

مولانا عابد سندی نے نہر فائق سے اور صاحب نہر نے بزازیہ سے اور صاحب بزازیہ نے برہان الائمہ سے نقل کیا ہے کہ فتویٰ امام اعظم کے قول پر ہے، بسبب قوت دلیل کے "كما في غاية الاوطار"...... برہان الائمہ کا یہ قول خلاصۃ الفتاویٰ (جلد ۲ صفحہ ۱۷) اور عالمگیری (جلد ۲ صفحہ ۳۰۰) میں بھی مذکور ہے۔

علامہ خیر الدین رملی نے لکھا ہے: "فيه اختلاف الفتوىٰ"[3] یعنی اس میں فتویٰ مختلف ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس طرح حسن کی روایت کو مفتی بہ کہا گیا ہے، اسی طرح ظاہر الروایہ کے مفتی بہ ہونے سے انکار ممکن نہیں ...... اور جب دونوں روایتیں مفتی بہ ٹھہریں تو ضرورت ہوئی کہ دوسرے وجوہ ترجیح سے ایک کا دوسرے پر رجحان معلوم کیا جائے۔

ہم نے جہاں تک مطالعہ اور غور سے کام لیا، اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ظاہر الروایۃ

[1] شامی: ص ۳۰۵ [2] خلاصۃ الفتاوی: ۱۴/۲ [3] خیریہ: ۲۵/۱

ہر طرح قابل ترجیح ہے۔

❶ اولاً اس لئے کہ علامہ شامی، علامہ ابن نجیم سے ناقل ہیں:

"الفتویٰ اذا اختلفت کان الترجیح لظاهر الروایة"[1]

ترجمہ: "یعنی جب مشائخ کے فتوے مختلف ہوں تو ظاہر الروایہ کو ترجیح ہوگی۔"

❷ ثانیاً اس لئے کہ ظاہر الروایہ ہی کے موافق حضرات صاحبین کا بھی قول ہے، اور صاحب درمختار وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ:

"ما اتفق علیه اصحابنا فی الروایات الظاهرة یفتی به قطعا"[2]

ترجمہ: "یعنی جس بات میں ہمارے تینوں اماموں کا روایات ظاہرہ میں اتفاق ہو اسی پر قطعاً فتویٰ دیا جائے گا۔"

اب رہی یہ بات کہ حضرات صاحبین کا ظاہر الراویۃ سے اتفاق کہاں مذکور ہے، تو سنئے! کہ عالمگیری (جلد۲ صفحہ۳۰۰)، عینی شرح کنز (صفحہ۹۶)، کفایہ (جلد۲ صفحہ۱۰) اور فتح القدیر (جلد۲ صفحہ۳۷) میں مذکور ہے، یہاں صرف عالمگیری، بحر اور فتح القدیر کی عبارت نقل کی جاتی ہے عالمگیری میں ہے:

"المرأة اذا زوجت نفسها من غیر کفوء صح النکاح فی ظاهر الروایة عن ابی حنیفة فهو قول ابی یوسف آخرا وقول محمد آخرا"

اور فتح القدیر میں ہے:

"فتحصل ان الثابت الآن هو اتفاق الثلاثة علی الجواز مطلقًا من الکفوء وغیره"

---

[1] ۵۱/۱ [2] درمختار برحاشیہ شامی: ۴۹/۱

اور بحر میں ہے:

"وهو ظاهر الرواية عن الثلاثة"[1]

❸ ثالثاً ظاہر الروایۃ دلیل کے لحاظ سے بھی قوی ہے جیسا کہ غایۃ الاوطار کے حوالہ سے گزرا بلکہ حق تو یہ ہے کہ یہی روایت بادلیل ہے، اور شامی نے لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو قول ہوں اور مشائخ نے دونوں کی تصحیح کی ہو لیکن ان میں سے کسی ایک کے لئے کوئی دوسرا مرجح (مثلاً قوت دلیل یا اتفاق ائمہ ثلاثہ یا ظاہر الروایۃ ہونا) موجود ہو تو وہی ماخوذ و معتبر ہوگا جس کے لئے مرجح موجود ہو۔[2]

❹ رابعاً اس لئے کہ متون میں یہی مذکور ہے[3] اور اس پر بہت سے مشائخ نے فتویٰ بھی دیا ہے۔ لہٰذا یہی روایت راجح اور قابل قبول ہوگی، فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب شروح کا قول متون کے خلاف ہو تو متون کو ترجیح ہوگی، علامہ شامی نے علامہ ابن نجیم سے نقل کیا ہے "اذا اختلف التصحيح والفتوىٰ فالعمل بما في المتون اولى"[4]

❺ خامساً، اس لئے کہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے رسالہ وصل السبب ضمیمہ نہایات الارب میں لکھا ہے کہ "اصل قول امام صاحب وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے اور ظاہر مذہب کا چھوڑنا بدون قوۃ دلیل کے جائز نہیں" (صفحہ ۴) اور یہاں قوۃ دلیل تو درکنار سرے سے دلیل ہی نہیں ہے، لہٰذا بقول حضرت موصوف اس قول (روایت حسن) پر عمل کی اجازت نہیں۔

❻ سادساً اس لئے کہ یہی امام شافعی کی تصریح کے مطابق ہے "ليس نكاح غير الكفاء حراما فأرد به النكاح وانما هو تقصير بالمرأة والاولياء فاذا رضوا صح"[5]

---

[1] بحر: ۱۲۸/۳ [2] شامی: ص ۵۱ [3] قدوری اور کنز
[4] شامی: ۵۱/۱ [5] فتح الباری: ۱۰۴/۹

فتویٰ نویسی میں عصبیت کا ناخوشگوار مظاہرہ

مذکورہ بالا مسئلہ میں مولوی شفیع صاحب کے بے باکانہ افتاء پر تو چنداں تعجب نہیں، اس لئے کہ اس باب میں بہرحال ایک مرجوح قول موجود تو ہے...... زیادہ تعجب تو ان کی اس جرأت پر ہے کہ انہوں نے بالغہ لڑکی اور اس کے ولی کی رضا مندی کی صورت میں بھی غیر کفو سے نکاح کو مصالح کے اعتبار سے نامناسب لکھ دیا۔[1]

حالانکہ اوپر اجلہ مشائخ حنفیہ کی تصریحات سے ثابت کیا جاچکا ہے کہ غیر کفو نسبی اگر عالم یا دیندار ہے تو یہی نہیں کہ اس سے نکاح کر دینا مناسب ہے بلکہ یہی افضل ہے۔

بلکہ احادیث نبویہ کی رو سے ایسا کرنا ایک عظیم الشان فتنہ وفساد کا پیش خیمہ ہے۔

"اذا خطب الیکم من ترضون دینه و خلقه فزوجوه الا تفعلوا تکن فی الارض فتنة وفساد عریض"[2]

ترجمہ: "جب ایسا شخص منگنی کرے جس کا دین اور اخلاق پسندیدہ ہوں تو اس کا نکاح ضرور کردو، نہ کرو گے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوجائے گا"

اسی حدیث میں بروایت حضرت ابو حاتم مزنی یہ بھی ہے کہ ہم نے آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد پر یہ گزارش کی کہ یا رسول اللہ! منگنی کرنے والے میں عدم کفاءت یا افلاس ہو تب بھی؟ تو اس سوال کے بعد بھی آنحضرت ﷺ نے تین مرتبہ وہی الفاظ بتکرار فرمائے۔

مسلمانو! للہ انصاف!! کہ ایک طرف تو رسول خدا ﷺ دیندار غیر کفو سے نکاح

---

[1] نہایات الارب: ص ۱۹ [2] ترمذی: ص ۱۲۸

کر دینے کی بار بار تاکید فرماتے ہیں اور نہ کرنے کو بڑے بڑے فتنہ وفساد کا پیش خیمہ قرار دیتے ہیں۔ دوسری طرف مولوی محمد شفیع صاحب غیر کفو سے نکاح کرنے کو خلاف مصلحت اور نامناسب کہتے ہیں، ایسی حالت میں ہم کس طرح باور کرلیں کہ مولوی صاحب کا فتویٰ نیک نیتی پر مبنی ہے۔ اور ہم کس طرح مان لیں کہ انہوں نے اپنے اس فتوے میں عصبیت جاہلیہ کا مظاہرہ نہیں کیا ہے؟

غیر کفو میں نکاح کی چند مثالیں

جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر کفو میں نکاح کی صرف زبانی ہی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے متعدد عملی نمونے بھی پیش فرما گئے ہیں۔

① مقداد وضباعہ رضی اللہ عنہما کا نکاح: چنانچہ آپ نے اپنی خاص چچا زاد بہن حضرت ضباعہ رضی اللہ عنہا کا نکاح حضرت مقداد رضی اللہ عنہ کندی سے کر دیا تھا، ہمارے مخاطبین کو معلوم ہوگا کہ حضرت مقداد جس قبیلہ کے آدمی تھے (یعنی کندہ) وہ قریشی قبیلہ نہ تھا، لہٰذا فقہی نقطۂ نظر سے وہ ضباعہ کے کفو نہیں تھے۔ نیز اس قبیلہ کے افراد کو عرب کے لوگ بافندگی (کپڑا بننے) کا طعنہ دیا کرتے تھے۔ معاویہ رضی اللہ عنہ بن حدیج کندی کی نسبت ابن النساجۃ اور اشعث بن قیس رضی اللہ عنہ کی نسبت حائک بن حائک وغیرہ الفاظ تاریخ و تذکرہ کی کتابوں میں آج بھی موجود ہیں۔

② حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا نکاح حضرت زید رضی اللہ عنہ سے: حضرت زینب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی زاد بہن تھیں اور حضرت زید کلبی تھے، مگر غلامی کی زندگی بسر کر چکے تھے، اسی لئے حضرت زینب اور ان کی بہن، حضرت زید سے نکاح کو پسند بھی نہ کرتی تھیں، بلکہ ابتداءً جب حضرت نے مشورہ دیا تو بہت برہم ہوئیں، لیکن سورہ احزاب کی ایک آیت کے نزول کے بعد بہت پشیمان ہوئیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خود ہی کہلا بھیجا کہ آپ جس سے چاہیں میرا نکاح کر دیجئے۔

❸ **حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت قیس کا نکاح حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ سے:**
حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا ایک قریشی خاتون تھیں، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ وغیرہ جیسے قریشی حضرات ان کے خواستگار ہو چکے تھے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قریشیوں کے مقابلہ میں حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کو جو قریشی نہ تھے بلکہ آزاد شدہ غلام کے لڑکے تھے، ترجیح دی، اور باوجودیکہ فاطمہ رضی اللہ عنہا اس رشتہ کے لئے آمادہ نہ تھیں، صراحۃ ناراضی ظاہر کر چکی تھیں، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر ان کو آمادہ کر دیا کہ تم کو خدا اور رسول کا حکم ماننا بہتر ہے، حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے کہ آگے چل کر یہ رشتہ ایسا مبارک ثابت ہوا کہ عورتیں مجھ پر رشک کرتی تھیں۔

❹ **حضرت ہند رضی اللہ عنہا کا نکاح حضرت سالم رضی اللہ عنہ سے:** حضرت سالم فارسی النسل غلام تھے، یعنی عربی بھی نہ تھے مگر حضرت ابو حذیفہ قریشی نے ان کا نکاح اپنی بھتیجی ہند سے کر دیا تھا۔[1]

❺ **حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا نکاح:** حضرت بلال کے متعلق کس کو معلوم نہیں ہے، کہ وہ حبشی غلام تھے، اور ان کی ایک شادی حضرت عبدالرحمٰن بن عوف قریشی کی بہن سے ہوئی تھی، اور ایک شادی ان کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنولیث میں کرادی تھی۔[2]

❻ **حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بہن کا نکاح اشعث رضی اللہ عنہ سے:** اشعث بن قیس رضی اللہ عنہ کندی تھے، اور ان کو حائک بن حائک کہا جاتا تھا...... بایں ہمہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنی بہن ام فروہ رضی اللہ عنہا کا نکاح ان سے کر دیا تھا۔[3] تجرید ذہبی میں ہے کہ اشعث کے بیٹے محمد وغیرہ ام فروہ کے بطن سے ہیں۔[4]

❼ **حضرت ابو ہند حجام کا نکاح بنو بیاضہ میں:** حضرت ابو ہند غلام تھے اور پچھنا لگانے کا کام کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس قبیلہ کو جن کے وہ غلام

---

[1] بخاری [2] ۱۳۷/۷ [3] مجمع الزوائد: ۹/۴۱۵
[4] تجرید ذہبی: ۲/۳۴۸

تھے حکم دیا تھا کہ ان کی شادی اپنے قبیلہ میں کر دو، مجمع الزوائد میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ ابو ہند کو بیاہ دو اور ان سے رشتہ داری کرو[1] تتبع سے ایسی بہت سی مثالیں[2] مل سکتی ہیں۔ لیکن ہم بنظر اختصار اتنے ہی پر اکتفا کرتے ہیں۔

ہندوستان میں نسبی کفاءت کی مراعات میں جس تشدد اور عصبیت کا آج مظاہرہ کیا جا رہا ہے، کچھ شبہہ نہیں کہ وہ ہندوؤں کی ہم سائگی کا اثر ہے۔ اور وہ بھی قرون متاخرہ کی نامسعود یادگار ہے، دوسرے بلاد میں ایسی شدید عصبیت کا مظاہرہ نہ آج کیا جاتا ہے نہ پہلے کبھی کیا جاتا تھا...... بلکہ خود ہندوستان میں بھی پہلے اتنی عصبیت نہ تھی۔

شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا نکاح فاروقی گھرانے میں

کون نہیں جانتا کہ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی نعمانی (عجمی النسل) تھے اور ان کی شادی شیخ المشائخ حضرت شیخ عارف رودولوی فاروقی کی صاحبزادی سے ہوئی

---

[1] ۹/ ۳۷۷

[2] چنانچہ ہند بنت الحارث قرشیہ رضی اللہ عنہا کی شادی معبد بن المقداد کندی رضی اللہ عنہ سے ہوئی ہے۔ (تہذیب التہذیب ۱۲/ ۴۵۷) اور بنت ابی سفیان امویہ قرشیہ میمونہ رضی اللہ عنہا کی شادی عروہ بن مسعود ثقفی رضی اللہ عنہ سے اور ان کے بعد مغیرہ بن شعبہ ثقفی سے ہوئی ہے (فتح ۹/ ۱۳۳، ذہبی ۲/ ۳۲۲) اور صخرہ بنت ابی سفیان رضی اللہ عنہا کا نکاح سعد بن الاخنس سلمی سے (تہذیب ۱۲/ ۴۰۵) حالانکہ فقہ حنفی کی رو سے قریشیہ عورت کا کفو غیر قریشی نہیں ہو سکتا، اور ہند بنت مقوم بن عبدالمطلب بن ہاشم کا نکاح ابو عمرہ انصاری سے (تجرید ۲/ ۳۲۷) اور ہند بنت ربیعہ بن الحارث بن عبدالمطلب کا نکاح حبان بن واسع انصاری سے (تجرید ۲/ ۳۲۶) اور یعلی بن امیہ قرشی کی بہن نفیسہ کا نکاح سعد بن الربیع انصاری سے، اور ام کلثوم بنت العباس بن عبدالمطلب ہاشمیہ کا نکاح حضرت ابو موسیٰ اشعری سے ہوا، اور ان کے بیٹے موسیٰ انہیں کے بطن سے پیدا ہوئے (تجرید ۲/ ۳۵۰)، اور ام کلثوم بنت عقبہ قرشیہ کا نکاح زید بن حارثہ سے ہوا (تجرید ۲/ ۳۵۰) اور ام الحکم قرشیہ (بنت ابی سفیان) کا نکاح عبداللہ بن عثمان ثقفی سے (تجرید ۲/ ۳۳۳ و فتح الباری ۹/ ۱۱۳)، اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بہن قریبہ کا نکاح قیس بن سعد بن عبادہ انصاری سے ہوا۔ (تجرید ۲/ ۳۱۴)

تھی۔[1]

ایک اور ستم ظریفی

ہمارے ان ہندوستانی شرفاء کی ایک ستم ظریفی یہ بھی ہے کہ اگر ان سے کوئی یہ کہتا ہے کہ آپ اپنے نسب کی بنا پر اتنی شدید عصبیت کا مظاہرہ تو کرتے ہیں، لیکن آپ کے نسب کی کوئی قابل قبول دلیل بھی آپ کے پاس ہے؟ تو بے تامل یہ فرما دیتے ہیں کہ ثبوت نسب میں تسامع وتواتر کافی ہے۔ حالانکہ یہ صریح مغالطہ ہے، فقہ حنفی کے جس مسئلہ کی بنا پر یہ کہہ دیا جاتا ہے اس میں ثبوت نسب کا ذکر نہیں ہے، بلکہ شہادت علی النسب کا ذکر ہے، یعنی فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ کسی کے نسب کی شہادت دینے کے لئے تسامع وتواتر کافی ہے، مثلاً کسی نے قاضی کے پاس دعویٰ کیا، میں فلاں شخص کا پوتا یا پڑپوتا ہوں اور قاضی نے شہادت طلب کی تو جن لوگوں نے کم از کم دو متقی آدمیوں سے سنا ہو کہ مدعی شخص مذکور کا پوتا یا پڑپوتا ہے وہ قاضی کے پاس شہادت دے سکتے ہیں۔

اس مسئلہ میں یہ مذکور نہیں ہے کہ فی الواقع ثبوت نسب یا کسی نسب کا بالجزم دعویٰ کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ چند آدمیوں کو ایسا کہتے سن لیا جائے۔ اگر ایسا ہوتا تو یہ فقہاء یہ کیسے لکھ دیتے "العجم ضیعوا انسابهم" (عجمیوں نے اپنا نسب ضائع کردیا) کیا عجمی قبائل میں یہ شہرت نہیں پائی جاتی کہ فلاں آدمی کسریٰ کی اولاد سے ہے اور فلاں آدمی ساسان کی اولاد سے ہے؟

پھر یہ بھی غور نہیں فرمایا گیا، کہ فقہاء نے جو مسئلہ لکھا ہے وہ مانحن فیہ میں اس لئے بھی جاری نہیں ہوسکتا، کہ شہادت فرع ہے صحت ومسموعیت دعویٰ کی، اور یہاں دعویٰ ہی سرے سے نامسموع ہے، اس لئے کہ یہ دعویٰ اثبات حق یا دفع حق سے مجرد ہے، اور ایسا دعویٰ بتصریح فقہاء ناقابل سماعت ہے، خیر الدین رملی لکھتے ہیں:

[1] لطائف قدوسی: ص ۱۱، ۱۲

"دعوی النسب المجرد عن ذالك ليس فيه ذالك وبه يعلم عدم سماع دعوی نقباء الاشراف انه شريف اوليس بشريف" [1]

اور یہ بھی غور نہیں کیا گیا کہ حسب تصریح فقہاء اگر شاہد نسب یہ کہہ دے کہ میں تسامع کی بنا پر گواہی دیتا ہوں، تو یہ گواہی نامقبول ہو جائے گی، اور صورت مبحوث عنہا میں آپ حضرات نے اس کو ظاہر کر دیا ہے کہ ہم تسامع کی بنا پر کہتے ہیں۔

پھر یہ بھی غور نہیں کیا گیا، کہ یہاں جس بات میں بحث ہے، اس کی نسبت تواتر ہی کہاں پایا جاتا ہے؟ ایک صدیقی یا فاروقی یا انصاری بزرگ کی نسبت یہ چیز بے شک متواتر ہو سکتی ہے کہ وہ فلاں کے بیٹے ہیں یا فلاں کے پوتے یا فلاں کے پڑپوتے ہیں، لیکن یہ کہ وہ حضرت صدیق یا حضرت فاروق کی نسل سے ہیں، تو یہ بات متواتر نہیں ہو سکتی، جب تک کہ نسب نامہ کی ہر کڑی اپنے زمانہ میں، اور ماقبل کی تمام کڑیاں ازمنہ مابعد میں بلا انقطاع متواتر نہ ہوں، اور اس کا دعویٰ کوئی صدیقی یا فاروقی نہیں کر سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہماری مراد تواتر سے یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ہماری نسبت اور ہمارے والد کے زمانہ میں ان کی نسبت اور ان کے والد کے زمانہ میں ان کی نسبت یہ متواتر تھا اور ہے کہ ہم صدیقی یا فاروقی ہیں، تو گزارش ہے کہ اس کو تواتر کہنا تواتر کی توہین ہے، تواتر کے لئے یہ ضروری ہے کہ حضرت فاروق یا حضرت صدیق تک بلا انقطاع یہ سلسلہ چلا جائے، اور یہاں یہ موجود نہیں۔ یہاں تو یہ صورت ہے کہ پانچویں یا چھٹی یا ساتویں صدی ہجری میں ایک بزرگ بغداد یا افغانستان یا عرب یا شام یا یمن سے آئے، اور ساتویں یا آٹھویں یا نویں صدی میں کسی نے ان بزرگ کا ایک نسب نامہ لکھا جو ان کے خاندان میں نقل ہوتا رہا اور شہرت پاتا رہا۔ تو انصاف سے کہا جائے کہ کیا اس کا نام تواتر ہے؟ اگر اسی کا نام تواتر ہے تو تمام بے

---

[1] ۲/۶۹،۷۰

اصل افسانے اور ساری من گھڑت کہانیاں اور بہت سی موضوع حدیثیں سب متواتر اور یقینی ہیں، مثال کے طور پر سنئے کہ ہندوستان کے اکثر فاروقی حضرات اپنے شجرۂ نسب میں حضرت ابراہیم ادہم کا نام لکھتے ہیں اور ان کا نسب حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک پہنچاتے ہیں۔ لہٰذا ہمارے مخاطبین کی تقریر کی بنا پر حضرت ابراہیم ادہم کا فاروقی ہونا متواتر ہے...... حالانکہ حضرت ابراہیم ادہم کا فاروقی ہونا متواتر تو درکنار ان کے کسی معاصر یا قریب زمانہ کے کسی نساب یا مورخ یا ماہر اسماء رجال یا تذکرہ نویس کا بیان آحاد بھی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف اسماء الرجال وغیرہ کی جتنی کتابوں میں ہم کو ان کا ذکر مل سکا ہے، سب میں ان کو عجلی یا تمیمی لکھا ہے...... چنانچہ اسی بنا پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے تنبیہات وصیت (صفحہ ۷) میں لکھا ہے کہ:

> ''بروئے قواعد علم تاریخ محدثین کے قول کو ترجیح ہوگی اور فاروقیت اور سیادت بلا دلیل ہوگی ...... ادہمی کہنے تک کی گنجائش ہے اور اس سے آگے تجاوز کرنا بلا دلیل ہے اور بلا دلیل بات کہنا مخالفت ہے آیہ ''ولا تقف ما ليس لك به علم'' کی۔''

مزید توضیح کے لئے دوسری مثال سنئے، اعظم گڑھ کے ضلع میں ایک علویوں کا خاندان ہے اور ایک عباسیوں کا، اور یہ دونوں اپنے کو مخدوم یک لکھی سمرقندی کی اولاد سے بتاتے ہیں جیسا کہ دونوں خاندانوں کے چھپے ہوئے نسب نامے شاہد ہیں، لیکن مصیبت یہ ہے کہ ایک خاندان مخدوم مذکور کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد سے بتاتا ہے، اور دوسرا حضرت عباس رضی اللہ عنہ بن عبدالمطلب کی اولاد سے ہمارے مخاطبین کی تقریر کی بنا پر دونوں خاندانوں کا دعویٰ تواتر پر مبنی ہے، لہٰذا یا مخدوم مذکور کا حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ بن عبدالمطلب دونوں کی اولاد سے ہونا یقینی ہے ''وهل هذا الا تناقض'' یا پھر ہر تواتر چونکہ دوسرے کا مکذب ہے، اس لئے نہ اس کا علوی ہونا ثابت اور نہ اس کا عباسی ہونا، لطف یہ ہے کہ دونوں خاندانوں نے مخدوم

مذکور کا پدری سلسلہ حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت عباس رضی اللہ عنہ تک پہنچایا ہے لہٰذا کسی تاویل کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت شاہ نوارالحق سرہر پوری کو، جن کا مزار سرہر پور ضلع فیض آباد میں ہے، بعض حضرات علوی ثابت کرتے ہیں، اور ان کی نسل میں ہونے کی وجہ سے اپنے کو علوی لکھتے ہیں، اور دوسرے بہت سے حضرات ان کو عباسی ثابت کرتے ہیں اور علویت کو غلط ثابت کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے رسالہ برہان دہلی ماہ نومبر ۱۹۴۲ء ملاحظہ ہو۔

تیسری مثال یہ ہے کہ حضرت مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ دام ظلہ اپنے رسالہ تنبیہات وصیت (صفحہ۵) میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"ہم لوگ از روئے نسب نامہ ونیز تواتر حضرت ابراہیم بن ادہم بلخی رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں ہیں۔"

اور حضرت موصوف نے اپنا نسب نامہ جو مثنوی "زیر وبم" میں لکھا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت کا سلسلہ نسب ابراہیم بن ادہم تک بواسطہ فرخ شاہ کابلی کے پہنچتا ہے، یعنی فرخ شاہ کابلی، ابراہیم بن ادہم کی اولاد میں ہیں اور فرخ شاہ کی اولاد میں حضرت تھانوی وغیرہ ہیں، لہٰذا لازمی بات ہے کہ جو جو حضرات فرخ شاہ کی اولاد میں ہوں ان سب کے نسب نامہ میں ابراہیم بن ادہم کا نام ضرور آئے، لیکن ایسا نہیں ہے، چنانچہ اشرف السوانح میں لکھا ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی، حضرت فرید الدین گنج شکر وغیرہما بھی فرخ شاہ کی اولاد میں ہیں، لیکن نہ مجدد صاحب کے نسب نامہ میں ابراہیم بن ادہم کا نام آتا ہے، نہ حضرت گنج شکر کے کسی نسب نامہ میں، میری تصدیق کے لئے ملاحظہ کیجئے، مرآۃ الانساب مطبوعہ جے پور صفحہ ۳۸ تا ۴۲، اور الفرقان مجدد نمبر صفحہ ۱۶۶ اور زبدۃ المقامات، اور سوانح عمری مولانا محمد حسین الہ آبادی صفحہ۳، ۴ وغیرہ۔

اب غور کیجئے کہ جب حضرت مولانا تھانوی کا ادہمی ہونا متواتر ہوا تو فرخ شاہ

کابلی کا بھی ادہمی ہونا لازمی طور پر متواتر ہوا، لیکن مذکورہ بالا حوالوں سے فرخ شاہ کابلی کا ادہمی نہ ہونا متواتر ثابت ہوتا ہے...... بتایا جائے کہ نفی واثبات دونوں متواتر کیسے ہوسکتے ہیں، اجتماع النقیضین جائز کیوں کر ہوجائے گا۔

چوتھی مثال یہ ہے کہ حضرت شاہ بدیع الدین مدار کو جن کا مزار مکن پور میں ہے کسی نے تو سیّد لکھا ہے[1] اور کسی نے کہا کہ فاروقی ہیں یا عثمانی[2] اور کسی نے لکھا کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اولاد سے تھے[3] اور کوئی کہتا ہے کہ اسرائیلی تھے اور حضرت ہارون کی نسل سے[4] چنانچہ عبدالرحمٰن چشتی نے خود حضرت مدار کے خلیفہ ارشد قاضی محمود کنتوری کے رسالہ سے ان کا ہارونی ہونا ہی نقل کیا ہے۔[5]

نسب ناموں کے سلسلہ میں ایسی بے شمار باتیں ہیں مگر

اندکے پیش تو گفتم غم دل ترسیدم کہ دل آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

ایک شبہہ اوراس کا ازالہ

آج کل علم وفہم کی جیسی ''فراوانی'' ہے، اس کے لحاظ سے بعید نہیں جو کوئی یہ شبہہ کر بیٹھے کہ تنبیہات وصیت کے جن مضامین کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے، ان سے حضرت مولانا تھانوی نے رجوع کرلیا ہے، اس لئے میں پہلے ہی گزارش کردینا چاہتا ہوں کہ میں حضرت موصوف کے رجوع سے واقف ہوں لیکن یہ رجوع میرے لئے قطعاً مضر نہیں بلکہ مفید ہے اور اس رجوع سے میرے مذکورہ بالا بیان کی مزید تائید وتوثیق ہوتی ہے۔ اور وہ اس طرح کہ جب حضرت موصوف نے تنبیہات وصیت میں صرف اپنی ہی نہیں بلکہ تمام فاروقیان تھانہ بھون کا ادہمی ہونا متواتر فرمایا۔ پھر اپنے رجوع میں اس کو بالکل غلط قرار دے دیا، تو اس سے ثابت ہوگیا کہ نسب کے معاملہ میں کسی بات کے متواتر ہونے سے اس کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا،

---

[1] سفینۃ الاولیاء و تحفۃ الابرار [2] تحفۃ الابرار
[3] انتصاح: ص ۷٤ [4] انتصاح: ص ۷٥ [5] انتصاح: ص ۷٦

بعض بے اصل اور بالکل بے سروپا اور غلط باتیں بھی نسب کے معاملہ میں متواتر ہو جاتی ہیں، لہٰذا نسب کے معاملہ میں کسی بات کے متواتر ہونے کا دعویٰ کرنا بالکل بے سود ہے۔

دوسرے یہ کہ جب حضرت موصوف تنبیہات میں تصریح فرماتے ہیں کہ تمام فاروقیان تھانہ بھون کے نسب ناموں میں ابراہیم بن ادہم بلخی کا نام موجود ہے، اور النور میں اس کو غلط لکھتے ہیں، تو تمام نسب ناموں کے اس غلطی میں متفق ہونے کی وجہ سوا اس کے اور کچھ نہیں ہوسکتی کہ پہلے کسی ایک شخص نے بلا تحقیق کے اپنا نسب نامہ لکھا پھر مختلف اوقات میں لوگوں نے اس کی نقلیں لیں، اور بعد کے ناموں کا اضافہ کرتے گئے، لہٰذا اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نسب نامے قطعاً متواتر نہیں ہیں، بلکہ وہ کسی ایک کے بیان یا کتابت پر منتہی ہوتے ہیں اور جس پر منتہی ہوتے ہیں اس نے بلا تحقیق شجرہ تیار کرلیا ہے، لہٰذا اس کا بیان آحاد بھی قابل اعتبار نہیں جب تک کہ تحقیق نہ کرلی جائے۔

تیسرے یہ کہ جب تنبیہات وصیت میں تمام فاروقیان تھانہ بھون کی فاروقیت کو بے دلیل کہا گیا، اور النور میں ان سب کے فاروقی ہونے کو متواتر کہا گیا تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ جو چیز کل تک بالکل بے دلیل تھی، وہ آج با دلیل ہی نہیں بلکہ ایک دم سے متواتر کس طرح بن گئی، اگر کوئی کہے کہ وہ کل بھی متواتر تھی تو میں کہوں گا کہ ہرگز نہیں، اگر فاروقی ہونا کل بھی متوتر ہوتا تو صرف ادہمی کہنے تک کی گنجائش نہ رکھی گئی ہوتی بلکہ جس طرح تواتر کی بنا پر ادہمی کہنے کی گنجائش بتائی گئی ہے اسی طرح فاروقی کہنے کی بھی گنجائش بتائی جاتی، نیز اگر کل تک فاروقی ہونا متواتر ہوتا تو فاروقیت کو بے دلیل نہ کہا جاتا، ایسے امور میں تواتر سے بڑھ کر اور کون سی دلیل ہوسکتی ہے۔

پس جب کل تک تواتر نہ تھا جو تواتر آج حادث ہوا ہے وہ مثبت مدعا کیوں کر ہوسکتا ہے، اگر اس طرح کا تواتر حادث مثبت مدعا ہو تو جو آدمی چاہے دس بیس برس

کوشش کر کے ایسا تواتر پیدا کرسکتا ہے۔

اور اگر کوئی یہ کہے کہ پہلے ہی سے دونوں باتیں متواتر تھیں: (۱) ادہمی ہونا، (۲) فاروقی ہونا، مگر چونکہ دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ تھا، اس لئے پہلے یہ تحقیق ہوئی کہ فاروقیت کا تواتر غلط ہے، پھر یہ محقق ہوا کہ نہیں فاروقیت کا تواتر صحیح ہے، ادہمیت کا تواتر غلط ہے۔ تو گزارش ہے کہ تواتر تو مورث قطع اور موجب علم یقینی ہوتا ہے، وہ غلط کیسے ہوسکتا ہے؟ یہیں سے ثابت ہوگیا کہ میں نے جو پہلے لکھا ہے وہ بالکل صحیح ہے کہ یہ تواتر ہی نہیں ہے، تواتر ہوتا تو غلط نہیں ہوسکتا تھا۔

ثانیاً۔ ادہمیت کا بطلان ہی ابھی محل کلام ہے، اس لئے کہ اس کا ثبوت تو تواتر سے بتایا جاتا ہے اور اس کا بطلان ظاہر کیا جاتا ہے بیان آحاد سے، ظاہر ہے کہ بیان آحاد سے کوئی متواتر چیز باطل قرار نہیں دی جاسکتی۔

ثالثاً۔ ادہمیت کے بطلان کے جو وجوہ پیش کئے جاتے ہیں، ان سے کم وجوہ فاروقیت کی شہرت کے بطلان کے بھی نہیں ہیں، لہٰذا پہلے کو باطل ماننا اور دوسرے کو باطل نہ ماننا ترجیح بلا مرجح معلوم ہوتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فاروقیوں کے جداعلیٰ فرخ شاہ کابلی ہندوستان آئے ہیں اور وہ اپنا کوئی نسب نامہ اپنے ہاتھ سے لکھ کر یا لکھوا کر نہیں چھوڑ گئے ہیں، اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو آج فاروقیوں کے نسب نامے میں جو اختلافات موجود ہیں ہرگز نہ ہوتے۔ لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنا فاروقی ہونا زبانی بیان کیا ہوگا۔ اور ان کا یہ بیان، بیان آحاد ہے جو شہرت پاتا رہا، تا آنکہ آج اس کو متواتر کہا جانے لگا۔ لیکن جو بیان ایسا ہو اہل علم بتائیں کہ اس پر متواتر کی تعریف کس طرح صادق آتی ہے۔

پھر اس بیان آحاد کی بھی کوئی سند موجود نہیں ہے، صرف خیال ہی خیال ہے، ایسی حالت میں اس کی صحت اور بھی مشکوک ہو جاتی ہے نیز اس کو مشکوک ثابت کرنے والی یہ بات بھی ہے کہ آج تک یہ فیصلہ نہ ہوسکا کہ یہ فاروقی حضرات ناصر

بن عبداللہ بن عمر کی اولاد سے ہیں یا سالم بن عبداللہ بن عمر کی اولاد سے۔ پھر اگر ناصر کی اولاد سے ہیں تو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے کسی لڑکے کا نام ناصر نہیں تھا۔[1] اور اگر سالم کی اولاد سے ہیں تو سالم کے کسی لڑکے کا نام ابراہیم نہیں تھا،[2] پہلے اعتراض کا تو کوئی جواب میں نے نہیں دیکھا، ہاں دوسرے کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ممکن ہے سالم کی اولاد کی اولاد میں کسی کا نام ابراہیم ہو اور وسائط متروک ہو گئے ہوں۔ لیکن اس پر یہ گزارش ہے کہ پھر تو سب نسب نامے غلط ٹھہرے، اس لئے کہ کسی ایک میں بھی وسائط مذکور نہیں ہیں۔ اور یہیں سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نسب کے پورے سلسلہ میں تواتر تو درکنار بیان آحاد کا تسلسل بھی نہیں ہے۔

نیز آج سے اکبر کے عہد تک کا نسب نامہ بھی کسی پختہ اور مستند ثبوت سے موجود نہیں ہے، بلکہ کچھ زبانی روایات اور کچھ کاغذات کی مدد سے تیار کیا جاتا ہے۔ تاہم وہ بھی غنیمت ہے، اس لئے کہ اکبر کے عہد سے آگے اور بھی اندھیرا ہے، اکبر کے عہد سے لے کر فرخ شاہ تک چودہ پشتیں گزر گئی ہیں، لیکن چار پشتوں کے سوا پانچویں کا نام معلوم نہیں۔[3]

غلط فہمی یا کسی اور سبب سے ادعائے شرافت کی چند مثالیں

حقیقت یہ ہے کہ عالی خاندان ہونے کا دعویٰ کر کے دوسروں کو پست سمجھنا تو بہت آسان ہے، لیکن عالی خاندانی کا قابل قبول ثبوت پیش کرنا کارے دارد۔ بالخصوص ہندوستانی مدعیان شرافت میں سے تو شاذ و نادر ہی کوئی شخص اپنے نسب کا کوئی پختہ ثبوت پیش کر سکے، ورنہ عموماً یہی پایا جاتا ہے کہ ان مدعیوں کے دعویٰ کا یا تو کوئی ثبوت ہی نہیں ہے، یا جو ثبوت ہے تاریخوں سے اس کی تکذیب ہوتی، یا کم از کم ان دعووں کی تائید کسی تاریخ سے نہیں ہوتی ہے۔

---

[1] طبقات ابن سعد [2] طبقات ابن سعد: ۵/۱۴۴، ۱۴۵

[3] النور رمضان و شوال ۴۳ھ

یہ مرض ہندوستان میں اور سارے ملکوں سے بہت زیادہ ہے، دوسرے ملکوں میں بھی یہ مرض پایا جاتا ہے مگر بہت کم، چنانچہ ذیل میں دوسرے ملکوں کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

❶ حافظ ابن حجر کے نامی شاگردوں میں تقی الدین قلقشندی بلند پایہ عالم ہیں، انہوں نے اپنے قریشی ہونے کا دعویٰ کیا تو ان کے معاصر امام بقاعی نے اس پر سخت قدح کی۔[1]

❷ نویں صدی کے ایک ہندوستانی عالم راجہ عبدالرحمٰن مہاجر مکی، مکہ میں ایک قسم کا رومال یا اوڑھنی بنا کر بیچا کرتے تھے، جس کو عمر کہتے ہیں، اس لئے عمری کہلانے لگے تھے، لیکن علامہ سخاوی کہتے ہیں کہ میں نے سنا کہ وہ اپنے کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ذریت سے قرار دینے لگے تھے۔[2]

❸ ایک مصری عالم ابن سوید تھے، ان کے باپ دادا نہایت پست حال تھے، بلکہ شاید نصرانیت سے اسلام میں آئے تھے، لیکن خود نہایت دولت مند و صاحب جاہ تھے، اس لئے اپنے کو بنوکنانہ کے خاندان سے بتانے لگے تھے۔[3]

❹ عبدالرحمٰن بن محمد کے باپ دادا زبیریہ (جگہ) کے رہنے والے ہونے کی وجہ سے زبیری کہے جاتے تھے، لیکن عبدالرحمٰن کے لڑکے نے زبیر بن العوام سے اپنا نسب جوڑ لیا، حالانکہ واقف کاروں نے ان کے زبیری ہونے کی نفی کی ہے۔[4]

❺ قاضی تاج الدین تاجی سامری الاصل (یہودی النسل) تھے، لیکن ماں کی جہت سے سیّد ہونے کے مدعی تھے، اس پر بعض شعراء نے پھبتی بھی کسی۔[5]

❻ محمد بن احمد حمید الدین نعمانی بڑے زبردست عالم تھے، ان کے باپ اپنے کو حضرت امام ابوحنیفہ کی اولاد سے بتاتے تھے، اس پر حافظ ابن حجر اور سخاوی نے لکھا

---

[1] الضوء اللامع: ۴۸/۴ [2] ضوء لامع: ۱۳۸/۴ [3] ضوء لامع: ۵۳/۴ [4] ضوء لامع: ۷۴/۴ [5] خلاصۃ الاثر: ۱۰۳/۳

ہے کہ "یعرف من له ادنی ممرسة بالاخبار تلفیقه"[1] یعنی جس کو تاریخ سے ذرا سا بھی لگاؤ ہے وہ جانتا ہے کہ یہ نسب نامہ بناوٹی اور جوڑا ہوا ہے۔

❼ محمد بن احمد فریانی کی نسبت مورخین نے لکھا ہے کہ وہ اپنے نسب کے باب میں جھوٹ بولتے تھے، کبھی اپنے کو لخمی کہتے کبھی سفیانی اور کبھی علوی۔[2]

❽ خلاصۃ الاثر اور سلک الدرر میں بہت سے علماء و اعیان کو ابراہیم ادہم کی اولاد سے ذکر کیا ہے، حالانکہ حضرت تھانوی دام ظلہ تصریح فرماتے ہیں کہ ابراہیم ادہم کی نسل نہیں چلی۔

❾ بہت سے علماء و اعیان اپنے کو خالدی مشہور کرتے ہیں، جیسا کہ درر کا منہ[3] اور خلاصۃ الاثر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ خالد بن الولید سیف اللہ کی نسل دو تین پشتوں کے بعد بالکل منقطع ہوگئی، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں اور علامہ سمہودی نے وفاء الوفاء میں لکھا ہے۔[4]

❿ محمد ابن احمد جروانی نے سیّد ہونے کا دعویٰ کیا تو لوگوں نے ان پر طعن کیا اور کہا کہ پہلے یہ خود اپنے کو انصاری لکھتے تھے اور اب سیّد بن گئے۔[5]

⓫ ابن ابی الطیب نہاوندی ثم الدمشقی اپنے قلم سے اپنے کو عثمانی لکھتے تھے، لیکن سخاوی نے ان کے عثمانی ہونے کو غلط ثابت کیا ہے۔[6]

⓬ محمد بن عطاء اللہ رازی ثم الہروی اپنے آپ کو امام فخر الدین رازی کی اولاد سے بتاتے تھے، اسی طرح ہندوستان کے بعض صدیقی حضرات علماء بھی اپنا نسب نامہ امام موصوف سے ملاتے ہیں، حالانکہ حافظ ابن حجر اور سخاوی جیسے ماہرین تاریخ و رجال تصریح فرماتے ہیں کہ ہم کو اس کی صحت کا ثبوت نہیں ملا، نہ کسی مورخ کا ہم نے یہ

---

[1] ضوء لامع: ۴۷/۷ [2] ضوء لامع: ۶۹/۷ [3] ضوء لامع: ۲۷۸/۷

[4] تہذیب التہذیب ص. ووفاء الوفاء: ۵۲۷/۱، نیز نزهة الخواطر: ص ۱۴۸ وطرب الاماثل

[5] ضوء لامع: ۱۳۰/۷ [6] ضوء لامع: ۲۶۲/۸

بیان پایا کہ امام رازی کی کوئی مذکر اولاد بھی تھی۔[۱]

⑬ شیخ ابوالبرکات عراقی، حافظ ابن حجر کے ہم عصر عالم ہیں، وہ اپنی نسبت خود لکھتے ہیں کہ ہم لوگوں کی نسبت یہ مشہور ہے کہ ہم مشہور و معروف بزرگ شیخ رسلان کی اولاد سے ہیں، لیکن انصاف یہ ہے کہ میں نے اس کی کوئی شافی سند نہیں پائی۔[۲] دیکھئے اس سے صاف واضح ہے کہ صرف شہرت ادعائے نسب کے لئے کافی نہیں۔

⑭ محبّ الدین خزرجی کا نسب نامہ حافظ ابن حجر نے لکھ کر فرمایا کہ محبّ الدین نے یہ نسب نامہ خود لکھوایا ہے، اور وہی اس کی صحت کے ذمہ دار ہیں[۳] یعنی یہ کہ حافظ کی نگاہ میں اس کی صحت مشکوک ہے۔

⑮ شمس الدین خراسانی امام عالی مقام حنفی اپنے کو سیّد کہتے تھے، نیز مدعی تھے کہ وہ حاکم مکہ رمیثہ کی اولاد سے ہیں، اس کی نسبت علامہ سخاوی لکھتے ہیں:

''شرفه فيما قيل متجدد، وكذا دعواه انه من ذرية رميثة متوقف فيها، واهل مكة في ذلك كلمة اجماع''[۴]

تَرجَمَہ: ''یعنی ان کی سیادت نئی چیز ہے، اسی طرح رمیثہ کی اولاد سے ہونے کے دعویٰ میں بڑا تامل ہے، اور مکہ کے لوگ متفقہ طور پر ان کے دعویٰ میں شک کرتے ہیں۔''

⑯ علامہ شیخ مجد الدین فیروز آبادی مصنف قاموس کی جلالت سے کس کو انکار ہو سکتا ہے، لیکن یہ سن کر حیرت ہوگی کہ وہ پہلے اپنے کو شیخ ابواسحاق شافعی کی اولاد سے بتاتے تھے، اس کے بعد جب یمن میں قاضی مقرر ہوئے تو اپنے کو حضرت ابوبکر صدیق کی اولاد سے کہنے لگے، ان کے معاصر علماء کو ان کے دونوں دعووں سے سخت اختلاف تھا، حتیٰ کہ امام ذہبی نے تو صاف صاف لکھ دیا کہ شیخ ابواسحٰق نے شادی بھی

---

[۱] ضوء لامع: ۱۵۱/۸ [۲] ضوء لامع: ۲۰۵/۹
[۳] ضوء لامع: ۱۹۸/۹ [۴] ضوء لامع: ۲۲۴/۹

نہیں کی تھی (یعنی پھران کی اولاد کہاں سے آئی) اور ابن حجر نے بھی لکھا ہے کہ شیخ ابو اسحٰق نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی، دوسرے دعویٰ کے متعلق بھی ابن حجر نے لکھا کہ اس کو دل کسی طرح قبول نہیں کرتا۔[1]

⑰ قاضی ابوبکر مراغی عثمانی مصری شافعی نزیل مدینہ کی نسبت سخاوی لکھتے ہیں:

"ذکرت ما فی نسبه من الخلف فی ابنه محمد من تاریخ المدینة او غیره من تصانیفی"[2]

⑱ ابوبکر بن عمر انصاری قمنی کا سلسلہ نسب جو زید بن ثابت پر منتہی ہوتا ہے، حافظ ابن حجر اس کو نقل کر کے لکھتے ہیں "هكذا قرأت نسبه بخطه واملاه علی بعض الموقعین ولاشك انه مركب و مفتری وكذا لا يشك من له ادنی معرفة بالاخبار انه كذب، وليس لزيد ابن يسمی ملكا" اور عینی نے لکھا ہے: "وكان يكتب الانصاری الخزرجي وليس بصحيح" اور مقریزی نے کہا: "ان اباه كان علافا بل ربما قيل انه كان ملحقا به"[3]

⑲ علامہ تقی حصنی جیسے عالم ربانی اپنے کو حسینی بتاتے تھے، اور ان کا نسب نامہ ضوء لامع میں مذکور ہے، مگر نقیب الاشراف نے ان سے برملا یہ کہہ دیا کہ "ان الشرف قد انقطع فی بلدكم من خمسمائة عام وليت نسبی نسبك واكون مثلك فی العلم والصلاح"[4]

⑳ عارف کبیر و ولی مشہور حضرت شیخ ابوالحسن شاذلی نے کسی تصنیف میں اپنی نسبی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف بیان کی ہے، اور اپنا نسب نامہ لکھا ہے، امام ذہبی فرماتے ہیں کہ یہ نسب نامہ مجہول ہے اور صحیح وثابت نہیں ہے، یہی بہتر تھا کہ شیخ اس کو ترک فرماتے، نکت الہمیان (صفحہ ۲۱۳) میں ہے، "قال الذهبی هذا نسب

---

[1] ضوء لامع: ۴۵/۱۰
[2] ضوء لامع: ۲۸/۱۱
[3] ضوء لامع: ۸۴/۱۱
[4] ضوء لامع: ۸۲/۱۱

مجهول لا يصح ولا يثبت، وكان الاولى به تركه اهـ"

ان مثالوں میں غور کیجئے، اور بتایئے کہ دو چار پشتوں کے بعد ان کے خاندان والے اپنے نسب کے تواتر کا دعویٰ کردیں تو کیا اس کو بلا چوں وچرا تسلیم کرلیا جائے؟

بہر حال تحقیقی بات یہ ہے کہ کسی نسب کا محض دعویٰ کر دینے اور دو چار دس پشتوں کے بعد اس کے شہرت پذیر ہو جانے سے نسب کا ثبوت نہیں ہوسکتا، اور نہ آج سے پہلے کسی محقق مدعی نسب نے محض شہرت وتسامع کو اپنے نسب کے ثبوت کی حجت قرار دیا۔

حضر موت میں سادات باعلوی کا ایک معزز خاندان ہے، جب وہ خاندان حضرت موت میں آباد ہوا اور اس کے سیّد ہونے کا چرچا ہوا تو وہاں کے حاکم وقت نے کہا کہ آپ لوگ اپنی سیادت پر شرعی حجت پیش کیجئے، اس وقت ان لوگوں نے یہ جواب نہیں دیا کہ شہرت وتسامع ہمارے ثبوت نسب کی شرعی حجت ہے، بلکہ امام حافظ مجتہد ابوالحسن علی بن محمد بن جدید نے خاص اسی مقصد کے لئے عراق کا جہاں سے نقل مکان کر کے حضر موت آئے تھے، سفر کیا، اور وہاں کے واقف کاروں کے بیانات پر سوثقہ ومتدین اشخاص کو جو حج کے لئے جا رہے تھے گواہ بنایا۔ اس کے بعد انہیں حاجیوں کے ساتھ مکہ معظّمہ گئے اور وہاں پہنچ کر ان سو حاجیوں کے بیانات پر تمام حضر موتی حجاج کو گواہ بنایا، پھر ان حاجیوں نے حضر موت میں آکر گواہی دی تو ان کے نسب کا ثبوت محقق ہوا۔[1]

سادات عقیلی امروہہ کا سلسلہ نسب عبداللہ بن مسلم بن عقیل سے متصل کیا جاتا ہے، حالانکہ مسلم مذکور سے کوئی نسل باقی نہیں رہی، تحقیق الانساب تاریخ امروہہ (جلد۴ صفحہ ۱۳۴) جو زبیری اپنے کو فوطہ بن رواح بن عبداللہ بن الزبیر کی اولاد سے بتاتے ہیں ان کے نسب کو مولف تاریخ امروہہ غیر متصل بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ

---

[1] خلاصة الاثر: ۱/۷۵

عبداللہ بن الزبیر کے کسی بیٹے کا نام رواح اور ان کے کسی پوتے کا نام فوطہ کہیں نہیں ملتا۔[1]

اور جو زبیری اپنے کو ہادی بن موسیٰ بن مصعب بن الزبیر کی اولاد کہتے ہیں ان کی نسبت لکھتا ہے کہ ابن قتیبہ نے معارف میں صاف لکھا ہے کہ عیسیٰ اپنے باپ کے ساتھ قتل ہو گئے اور ان کے کوئی عقب نہ تھا، نہ مصعب بن زبیر کے کسی پوتے کا نام یا لقب ہادی بیان کیا گیا ہے جس کے ذریعہ یہ سلسلہ متصل ہوتا ہو۔[2]

امروہہ کے عباسی خاندان کے نسب میں یہ کلام ہے کہ وہ اپنے کو موسیٰ بن امین کی نسل سے بتاتے ہیں حالانکہ موسیٰ سے نسل نہیں چلی۔ نیز ان کے شجرۂ نسب میں قاعدہ کی رو سے دس واسطوں کی کمی ہے، جو اس کو جعلی ثابت کرتی ہے۔ (مفصل بحث خاندان زبیری کنبوی (صفحہ ۳۷۹ تا ۳۹۰) میں ہے)۔

تبدیل نسب کی حرمت

مولوی شفیع اور اس ٹائپ کے دوسرے بعض حضرات نے تبدیل نسب کی حرمت کے بیان میں بھی بڑا زور صرف کیا ہے، تبدیل نسب کی حرمت میں ہم کو بھی کلام نہیں ہے۔ وہ بلا شبہہ حرام ہے، لیکن افسوس ہے کہ ان حضرات نے تبدیل نسب کا معنی سمجھنے میں صریح غلطی کی ہے، ان حضرات نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہندوستان کی بعض قومیں جو اپنے کو انصاری اور بعض قریشی وغیرہ کہتی ہیں یہ بھی تبدیل نسب ہے ...... حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، اور اس کو تبدیل نسب کہنا لغۃً وشرعاً ہر طرح باطل ہے، تبدیل نسب کا مفہوم صرف یہ ہے کہ کسی شخص کا زید کا بیٹا یا پوتا ہونا معلوم وثابت ہو یا اس کا مثلاً ترکی النسل ہونا قابل وثوق دلائل سے ثابت ہو، اور وہ اپنے کو بجائے زید کا بیٹا یا پوتا کہنے کے عمرو کا کہنے لگے، یا بجائے ترکی النسل کہنے کے اپنے کو ابوبکر صدیق یا عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی نسل سے بتانے لگے۔ اور یہاں یہ بات موجود نہیں

---

[1] ص ۳۴۲ [2] ص ۳۴۲

ہے۔ اس لئے کہ جو قومیں اپنے کو انصاری یا قریشی کہتی ہیں، ان کا جولاہہ یا قصاب ہونا تو بے شک معروف ہے لیکن جولاہا یا قصاب نسب کے مظہر نہیں ہیں، بلکہ پیشہ کے عنوان ہیں، لہٰذا جولاہا کے بجائے انصاری یا قصاب کے بجائے قریشی کہنے سے تبدیل نسب نہیں بلکہ تبدیل لقب لازم آئے گا۔ ہاں اگر ان قوموں کا غیر انصاری یا غیر قریشی (مثلاً ہندی یا ترکی، یا ساسانی یا افغانی) ہونا قابل وثوق دلائل سے ثابت ہوتا، پھر بھی وہ اپنے کو انصاری یا قریشی کہتیں، تو بے شک تبدیل نسب لازم آتی، میرے اس بیان کی پرزور شہادت یہ ہے کہ:

حضرت صہیب رومی عام طور پر رومی مشہور تھے اور لوگ یہی جانتے تھے کہ وہ رومی نسل سے ہیں، مگر وہ خود اپنا نسب نمر بن قاسط (ایک عربی قبیلہ) سے ملاتے تھے، چونکہ یہ بات شہرت عام کے خلاف تھی، اس لئے حضرت عمر نے ان کو ٹوکا، صہیب رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں دراصل نمر ہی کے خاندان سے ہوں، لیکن بچپن میں کسی عربی قبیلے نے مجھ کو گرفتار کر کے رومیوں کے ہاتھ بیچ ڈالا میں نے انہی میں پرورش پائی اور انہیں کی زبان سیکھی، اس لئے میں رومی مشہور ہو گیا۔ حضرت عمر کو ان کے اس جواب سے تشفی ہو گئی[1] دیکھئے چونکہ حضرت صہیب کو رومی کہنا قابل وثوق دلیل پر مبنی نہ تھا اس لئے انہوں نے اپنے کو نمری کہنا تبدیل نسب نہیں سمجھا، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کی موافقت فرمائی، اسی طرح اگر کسی ہندوستانی قوم کا ہندی یا رومی ہونا قابل وثوق دلیل سے معلوم وثابت نہ ہو اور وہ اپنے کو انصاری یا قریشی ہونے کا دعویٰ کرے، تو یہ تبدیل نسب نہیں ہے، اب اگر یہ شبہہ ہو کہ تبدیل نسب نہ سہی، ادعائے نسب تو ہے...... تو جواب یہ ہے کہ ادعائے نسب مطلق حرام نہیں ہے، بلکہ اس وقت حرام ہے جب کہ یہ جانتا ہو کہ میرا اس نسب سے کوئی تعلق نہیں ہے، پھر بھی اسی نسب کا مدعی ہو، چنانچہ صحیح بخاری وغیرہ میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

---

[1] مستدرک حاکم

"من ادعی الی غیر ابیه وهو یعلم انه غیر ابیه فالجنة علیه حرام"[1]

ترجمہ: "جو اپنے باپ کے علاوہ کی طرف اپنے کو منسوب کرے یہ جانتے ہوئے کہ وہ اس کا باپ نہیں ہے تو اس پر جنت حرام ہے۔"

حافظ ابن حجر، ابن بطال شارح بخاری سے اس حدیث کی شرح نقل کرتے ہیں:

"انما المراد به من تحول عن نسبته الابیه الی غیر ابیه عالمًا عامدًا مختارًا"[2]

ترجمہ: "حدیث میں اس پر یہ وعید ہے جو اپنے باپ کی طرف اپنی نسبت چھوڑ کر دوسرے کی طرف جان بوجھ کر قصداً اور اختیار وارادہ سے اپنے کو منسوب کرے۔"

ظاہر ہے کہ مولوی شفیع صاحب وغیرہ ہندوستان کی جن قوموں کو تبدیل نسب یا ادعائے نسب کی وعیدیں سناتے ہیں، ان قوموں نے یہ جان بوجھ کر کہ ہم ہندی یا روی نسل سے ہیں، یا یہ جانتے ہوئے کہ ہم انصاری یا قریشی نہیں ہیں، اپنے کو انصاری یا قریشی کہنا شروع نہیں کر دیا ہے، لہٰذا وہ ان حدیثوں کا مصداق نہیں ہو سکتیں۔

اب اگر یہ فرمایا جائے کہ یہ تو صحیح ہے کہ یہ قومیں یہ جان کر کہ ہم ہندی یا رومی نسل سے ہیں یا یہ جان کر کہ ہم غیر انصاری یا غیر قریشی ہیں اپنے انصاری یا قریشی ہونے کا دعویٰ نہیں کرتیں بلکہ اپنے کو انصاری یا قریشی ہی جان کر دعویٰ کرتی ہیں، لیکن ان کا اپنے کو انصاری یا قریشی جاننا غلط ہے، ان کے انصاری یا قریشی ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے..... تو گزارش ہے کہ اگر ایسی بات ہے تو بے شبہہ اس صورت

---

[1] بخاری، فرائض [2] فتح الباری: ۴۳/۱۲

میں انہیں اپنے کو انصاری یا قریشی نہیں کہنا چاہئے۔ اس صورت میں اپنے کو انصاری یا قریشی کہنا بقول حضرت تھانوی آیہ "ولا تقف ما لیس لك به علم" کی مخالفت ہے۔ لیکن یہ الزام تنہا انہی قوموں پر عائد نہیں ہوتا، بلکہ بقول حضرت مولانا تھانوی ان حضرات پر بھی عائد ہوتا ہے، جو اپنا سلسلۂ نسب بواسطۂ حضرت ابراہیم ادہم، حضرت عمر رضی اللہ عنہ تک پہنچاتے ہیں، لہٰذا تنہا انہی قوموں کو ہدف ملامت بنانا سخت ناانصافی اور مخالفت ہے۔ آیہ ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ اللّٰهِ وَلَوْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ﴾ الآیۃ کی۔

یہ ساری بحثیں اس وقت ہیں جب مذکورہ بالا قومیں اپنے کو انصاری یا قریشی بحیثیت نسب کہیں، لیکن اگر بحیثیت نسب نہ کہیں بلکہ کسی اور مناسبت سے اپنا یہ لقب تجویز کرلیں جیسا کہ مولوی شفیع صاحب نے کپڑا بننے والوں کا قول نقل کیا ہے کہ "ہم اپنے کو انصاری بحیثیت نسب نہیں کہتے بلکہ بحیثیت پیشہ کہتے ہیں[1]" تو اس کے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے، مولوی شفیع صاحب کا اس صورت کو بھی حرام کہنا، اور اس کو بھی ادعائے نسب میں داخل ماننا، اعلیٰ درجہ کی بے انصافی وتحکم ہے، مولوی صاحب کو سوچنا چاہئے کہ جب اپنے کو انصاری کہنے والے بانگ دہل اعلان کرتے ہیں کہ ہم نسباً انصاری نہیں ہیں تو اب ان کا اپنے کو انصاری کہنا ادعائے نسب کیونکر ہوا؟ اگر مولوی صاحب فرمائیں کہ عرف عام کے لحاظ سے یہی سمجھا جائے گا۔ تو گزارش ہے کہ آخر بار بار تصریح کے ساتھ اعلان کرنے کے بعد بھی زبردستی کیوں یہی سمجھا جائے گا؟ ثانیاً اگر سمجھا بھی جائے تو اب یہ سمجھنے والوں کا قصور ہے، یا اپنے کو انصاری کہنے والوں کا؟ غور تو کیجئے کہ جب ان کی نیت ادعائے نسب کی نہیں ہے، اور اپنی اس نیت کی بالاعلان نفی کرتے ہیں تو اب ان پر دار وگیر کا کون سا موقع ہے۔

"انما الاعمال بالنیات"

---

[1] نہایات الارب: ص ۲٤

مولوی شفیع صاحب فرمائیں گے کہ کم از کم یہ صورت التباس اور مغالطہ سے خالی نہیں ہے، لیکن میں پھر وہی کہوں گا کہ بار بار زبان وقلم سے اس کا اظہار کرنے کے بعد کہ ہم اپنے کو نسباً انصاری نہیں کہتے، التباس ومغالطہ کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اور اگر بالفرض التباس ومغالطہ ہو تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔

مولوی صاحب کو معلوم ہوگا کہ حضرت مقداد کندی، اسود کے بیٹے نہیں تھے بلکہ اسود کے متبنیٰ (منہ بولے بیٹے) تھے، لیکن تمام کتب احادیث میں ان کا ذکر مقداد بن الاسود کے عنوان سے ہے، کیا مولوی صاحب یہاں بھی یہ کہنے کی جرأت کریں گے کہ التباس ومغالطہ کی وجہ سے مقداد بن الاسود کہنا اور لکھنا ناجائز ہے؟

مولوی شفیع صاحب کو اس مقام پر ابن بطال شارح بخاری کا یہ فقرہ غور سے پڑھنا چاہئے:

"لکن بقی بعضهم مشهورا بمن تبناه فیذکر به لقصد التعریف لا لقصد النسب الحقیقی کالمقداد بن الاسود[1]"

ترجمہ: "بعض لوگ اپنے متبنیٰ بنانے کے ساتھ مشہور رہ گئے اس لئے شناخت کے لئے اسی کی طرف منسوب کر کے ان کا ذکر کیا جاتا ہے، حقیقی نسب کے قصد سے ایسا نہیں کیا جاتا ہے جیسے مقداد بن الاسود۔"

اسی طرح بہت سے ائمہ ومشائخ ولاءً یا حلف وغیرہ کے لحاظ سے کسی قبیلہ کی طرف منسوب ہیں، اس قبیلہ سے ان کا کوئی نسبی تعلق نہیں ہے، مولوی صاحب بتائیں کہ وہاں بھی التباس ومغالطہ ہے یا نہیں، اگر ہے تو اس کے جواز کے لئے آپ نے کون سا "شرعی حیلہ" تجویز کیا ہے؟

مثلاً امام سلیمان تیمی محدث وزاہد نسباً تیمی نہ تھے، بلکہ تیمیوں کے محلہ میں آباد

---

[1] فتح الباری: ۴۲/۱۱

ہوگئے تھے، اس لئے تیمی کہے جانے لگے[1] اور مثلاً امام اوزاعی محدث وفقیہ وامام شام، سند کے قیدیوں کی نسل سے تھے، مگر ولاءً یا جواراً اوزاعی کہے جاتے تھے، اوزاع قبیلہ ہمدان کی ایک شاخ ہے[2] اور جعفر بن سلیمان ضبعی کو اس لئے ضبعی کہا جاتا ہے کہ وہ بنوضبیعہ میں رہ پڑے تھے[3] اور ابراہیم بن احمد ابوالسعود احمد بن علی طلندائی، احمد بن موسیٰ، اسماعیل اور احمد بن علی (ثانی) کونسباً نہیں بلکہ حسینیہ (قاہرہ) یا ابیات حسین (یمن) میں سکونت پذیر ہونے کی وجہ سے حسینی کہا جاتا تھا[4] اسی طرح ابراہیم بن احمد المعروف بابن المبلق حضرت حسین سبط شہید کی طرف نہیں بلکہ اپنے اجداد میں سے کسی حسین کی طرف نسبت کر کے اپنے کو حسینی کہتے تھے[5] ابراہیم محدث دمشقی، قبیلہ قریش سے نہ تھے، کسی اور شخص کی طرف منسوب کر کے قریشی کہے جاتے تھے، اور ابراہیم بن ابی بکر برلسی اس لئے حسنی کہلاتے تھے کہ وہ مضافات مصر میں محلہ حسن نامی ایک بستی میں رہتے تھے[6]

کیا یہ سب علماء ومحدثین اور ان کو ان نسبتوں سے یاد کرنے والے دوسرے علماء وفضلاء سب کے سب تدلیس وفریب کے مرتکب تھے؟

اور سنئے عبدالرحمٰن بن عبید شافعی وغیرہ قریشیہ[7] میں سکونت کے لحاظ سے قرشی کہلاتے تھے[8]

اور عبدالرحمٰن بن محمد، زبیریہ میں سکونت کی وجہ سے زبیری کہے جاتے تھے۔

اسی طرح یمن کے دو نہایت مشہور محدث نفیس الدین سلیمان اور ان کے والد بلکہ ان کے بھائی وغیرہ بھی علوی کہے جاتے تھے، حالانکہ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ

---

[1] تہذیب [2] قاموس [3] تہذیب: ۹۵/۲

[4] الضوء اللامع علامہ سخاوی: ۱۷/۱، ۱۹/۲، ۶/۲، ۲۲۸/۲، ۲۹۲/۲

[5] ضوء لامع: ۹/۱ [6] ضوء لامع: ۳۵/۱

[7] قریشیہ زبید (یمن) کے قریب ایک بستی ہے۔ (ضوء لامع ۸۲/۵ وغیرہ)

[8] ضوء لامع: ۹۲/۲

کی اولاد سے نہ تھے، بلکہ ان کے اجداد میں ایک شخص علی بن راشد بن بولان تھے انہی کی طرف یہ نسبت ہے۔[1]

یہ محدثین علامہ شوکانی وغیرہ کے سلسلہ اسناد میں واقع ہیں۔

علی ہذا القیاس ادیب ابوبکر بن منصور دمشقی فاروقی نہیں تھے، مگر عمری کہلاتے تھے، اس لئے کہ ان کے باپ عمر نامی ایک بزرگ کے عقیدت مند و ملازم خدمت تھے[2] اور بعض اجلہ علماء عباسیہ میں رہنے کی وجہ سے عباسی کہلاتے تھے[3] اور بعض منیۃ ابی الحسین کے باشندہ ہونے کی وجہ سے حسینی کہے جاتے تھے[4] اور بعض طائف میں پیدا ہونے کی وجہ سے عباسی کہے جاتے تھے، اس لئے کہ طائف کو بعض لوگ وادی عباس کہتے ہیں۔[5] اور بعض اجلہ علماء حضرت ابوایوب انصاری کے بجائے صلاح الدین یوسف بن ایوب غازی کی اولاد ہونے کی وجہ سے اپنے کو ایوبی لکھتے تھے مثلاً شمس محمد مجاہدی۔[6] شیخ محمد جعفری اور ان کے خاندان کے تمام لوگ جعفریہ میں پیدا ہونے کی وجہ سے جعفری کہے جاتے تھے۔[7] اور شرف الدین ابو الطیب عباسی حضرت عباس صحابی کی اولاد سے نہ تھے بلکہ شیخ ابوالعباس نابینا (ایک معروف ولی) کے تعلق سے عباسی کہلاتے تھے۔[8] اور شمس الدین محمد منوفی اپنے مشہور و معروف ماموں شیخ خالد بن ایوب کے لگاؤ سے خالدی مشہور تھے۔[9] اور موسیٰ زہرانی کا قبیلہ بنو خالد کی طرف نسبت کر کے اپنے کو خالدی کہتے تھے۔[10]

کسی قوم کی تنقیص

اس سلسلہ میں اس مسئلہ کی تحقیق کی بھی سخت ضرورت ہے کہ یہ جو بعض بے

---

[1] ضوء لامع: ۲۵۹/۳، ۱۲٤/۵، ۱٤۵/۹ [2] خلاصۃ الاثر: ۱۱۰/۱

[3] ضوء لامع: ۱۰۷/۵ [4] ضوء لامع: ۱۳۱/۵ [5] ضوء لامع: ۷۰/۳

[6] ضوء لامع: ۱٤۲/۹ [7] ضوء لامع: ۲۱۱/۹ [8] ضوء لامع: ۸٦/۹

[9] ضوء لامع: ۱۱۳/۱۰ [10] ضوء لامع: ۱۸۸/۱۰

ہودہ امثال (کہاوتیں) اور بہت سے بے سر و پا قصے زبان زد عوام وخواص ہیں، جن سے بعض قوموں کی تنقیص اور ان کی دل آزاری ہوتی ہے، ان کا وعظوں میں بیان کرنا یا کتابوں میں لکھنا جائز ہے یا نہیں۔

بعض اکابر علماء کی تحریرات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور انہوں نے جواز کی سند میں ایک حدیث اور بعض کتابوں کی عبارتیں پیش کی ہیں...... میں ان بعض اکابر کا پورا احترام کرتا ہوں اور ان کی عظمت وجلالت کا صدق دل سے معترف ہوں، لیکن حکم شرع اور حق بات اولی بالاحترام ہے، اس لئے میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ مجھے ان کی رائے سے دیانۃً اختلاف ہے، اور میں نے جہاں تک غور وفکر کیا ہے، میرے نزدیک ان امثال وحکایات کا بیان کرنا اور لکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی فرد معین یا جماعۃ معینہ ومعلومہ کے باب میں کوئی ایسی بات کہنا جس سے اس کو اذیت یا ناگواری ہو غیبت یا ہجو وشتم ہے اور غیبت وشتم وہجو ہر مسلمان فرد یا جماعت کی حرام ہے، لہٰذا ان امثال وحکایت کا لکھنا اور بیان کرنا بھی حرام ہے کہ جن قوموں سے ان امثال وحکایات کا تعلق ہے، ان کو ان کے بیان سے اذیت و ناگواری ہوتی ہے۔

جو حضرات جواز کے قائل ہوئے ہیں ان کی غلط فہمی کی بنیاد یہ ہے کہ اخلاق و فقہ کی کتابوں میں مجہول کی غیبت کو جائز لکھا ہے، اور ان حضرات نے صورت نزاعی کو مجہول ہی کی غیبت سمجھا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، صورت نزاع میں ایک خاص معین جماعت یا قوم کی برائی بیان کی جاتی ہے تو یہ مجہول کی غیبت کیونکر ہوئی معین شے چاہے فرد ہو یا جماعت، معلوم ہے مجہول نہیں ہے۔ ہمارے اس بیان سے سمجھا جاسکتا ہے کہ بعض حضرات نے جواز کی سند میں احیاء العلوم کی جو عبارت پیش کی ہے وہ ان کے مدعا اور مسئلہ نزاعی سے بے تعلق ہے، اس لئے کہ اس عبارت میں جو ''قال قوم کذا'' کو غیبت سے خارج قرار دیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''قال

قوم کذا" قوم معین نہیں ہے، لہٰذا مجہول ہے۔ برخلاف مسئلہ نزاعی کے کہ اس میں قوم معین ہے لہٰذا اس عبارت سے صورت نزاعی کے جواز پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ صورت نزاعی میں قوم معین تو ضرور ہے لیکن ان امثال و حکایات کے بیان کرنے سے قوم من حیث القوم یا تمام افراد قوم کی تنقیص مقصود نہیں ہوتی بلکہ بعض افراد قوم کی جو معین نہیں ہیں، لہٰذا یہ مجہول کی غیبت ہوئی۔ تو گزارش ہے کہ قوم من حیث القوم کی تنقیص مقصود ہونے کی نفی تو کسی طرح ممکن نہیں جب کہ خود ہی ان حضرات کو اعتراف ہے کہ "بعض قوموں کے بعض خواص بطور امثال مشہور ہو گئے ہیں وہ خاص مواقع پر زبان وقلم پر آ جاتے ہیں[1]"

دیکھئے یہ فقرہ صاف ظاہر کر رہا ہے کہ ان امثال و حکایات میں "بعض قوموں" کے خواص کا ذکر ہوتا ہے، ان قوموں کے بعض مجہول افراد کے خواص کا نہیں، لہٰذا قوم من حیث القوم کی تنقیص کی نفی کیونکر ممکن ہے۔ اور اس سے صاف آگے ارشاد ہے کہ "اگر کسی قوم کے خاصہ غالبہ کی وجہ سے کوئی مذمت یا تنقیص تک زبان پر آ جائے تب بھی کوئی حرج نہیں ہے" (صفحہ ۳۶) کہئے کیا اب بھی یہ کہنا ممکن ہے کہ قوم من حیث القوم کی تنقیص نہیں کی جاتی؟

جب یہ ثابت ہو چکا کہ ان امثال و حکایات سے قوم من حیث القوم کی تنقیص ہوتی ہے تو اب یہ کہنا ہی صحیح نہیں ہے، کہ تمام افراد قوم کی تنقیص نہیں کی جاتی، اس لئے کہ جب قوم من حیث القوم کی تنقیص کی جائے گی تو وہ قوم کے ہر ہر فرد کی تنقیص ہوگی بالخصوص جب کہ کوئی ایسا لفظ بھی ذکر نہیں کیا جاتا جس سے کسی کا مستثنیٰ ہونا معلوم ہوتا ہو۔

اگر کہا جائے کہ ہاں کوئی لفظ تو نہیں ہوتا، مگر نیت بعض افراد ہی کی ہوتی ہے، تو گزارش ہے کہ جب اپنے کو انصاری کہنے والے یہ تاویل کرتے ہیں کہ ہم اپنے کو

[1] نہایات الارب کی تقریظ: ص ۳۵

کسب وحرفت کے اعتبار سے انصاری کہتے ہیں، تو اس وقت آپ حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ ''ہر جگہ یہ تفسیر نہیں کی جاتی اور بدون تفسیر کے جو معنی متبادر ہوتے ہیں اس میں دوسری وعید ہے'' لہٰذا مسئلہ زیر بحث میں اپنی اس تاویل پر آپ کو یہ خیال کیوں نہیں آیا کہ ''ہر جگہ یہ تفسیر نہیں کی جاتی کہ بعض افراد مراد ہیں اور بدون تفسیر جو معنی متبادر ہوتے ہیں بلکہ اعتراف سابق کی بنا پر جو معنی متعین ہیں اس کے لحاظ سے پوری قوم ہی کی تنقیص ہوتی ہے۔''

علاوہ بریں ہجو وذم اور بیان مثالب ومعائب کے باب میں کوئی عام لفظ بول کر صرف نیت میں اس عام کے بعض افراد کا استثناء کرلیا جائے تو اس استثناء کے لئے یہ کافی نہیں۔ آپ حضرات سے مخفی نہیں ہے کہ جب آنحضرت ﷺ نے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کو قریش کی ہجو کرنے کا حکم دیا اور حضرت حسان رضی اللہ عنہ اس کے لئے آمادہ ہوئے تو حضرت کو خیال ہوا کہ حسان رضی اللہ عنہ ہجو کریں گے تو قریش کا عام لفظ استعمال کر کے ہجو کریں گے، اور قریش میں میں بھی داخل ہوں تو آپ نے حضرت حسان رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ ''فکیف بنسبی فیھم'' یعنی میرا نسب بھی تو انہیں میں ہے تو میرے نسب کو کیا کرو گے، حضرت حسان بولے کہ:

''یا رسول اللہ لا سلنك منھم کما تسل الشعرۃ من العجین''

ترجمہ: ''یعنی یا رسول اللہ میں آپ کو اس میں سے اس طرح نکال لوں گا جس طرح آٹے سے بال نکالا جاتا ہے۔''

دیکھئے حضرت حسان رضی اللہ عنہ قریش کی ہجو کرتے تو آنحضرت ﷺ کی ذات تو بہت بڑی ہے، وہ کسی عام مسلمان قریشی کی نیت بھی نہیں کر سکتے تھے اور حضرت کو بھی اس کا علم ویقین تھا پھر بھی آپ نے صرف نیت کے استثناء کو کافی نہیں سمجھا اور تصریحی

استثناء کا ان سے اقرار لیا۔[1]

پھر بھی دیکھئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا تصریحی استثناء کے مطلق قریش کی ہجو کو اپنی ہجو بھی سمجھا، اگرچہ یقین تھا کہ متکلم کی نیت میں میں مراد نہیں ہوں، اس لئے بخاری نے اس حدیث کے لئے یہ عنوان باب مقرر کیا ہے۔ "باب من احب ان لا یسب نسبه" (یعنی جو اس بات کو پسند نہ کرے کہ اس کے نسب کی مذمت کی جائے) لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر کوئی عام لفظ بول کر ہجو کیا جائے، تو اس عام کے ہر ہر فرد کو یہ سمجھنے کا حق ہے کہ اس میں میری بھی ہجو ہوئی، اور اس لحاظ سے اس کی آزردگی بجا ہے۔

بنابریں میں کہتا ہوں کہ صورت نزاعی پر غیبت کی تعریف اگر بالفرض صادق نہ آئے، تب بھی وہ حد جواز میں نہیں آسکتی، اس لئے کہ ان امثال وحکایات میں جس قوم کا نام آتا ہے اس قوم کے ہر فرد کو ان امثال وحکایات کے بیان کرنے سے اذیت ہوتی ہے، اور غیبت ہو یا سخریہ، ہجو یا تنابز بالالقاب، سب کی حرمت کا مناط ایذاء مسلم ہے، لہٰذا صورت نزاعی کے عدم جواز میں تردد کی کونسی گنجائش ہے۔

ہماری اس بحث پر ایک اور واقعہ سے روشنی پڑتی ہے، اس واقعہ کو ابن ہشام وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور صاحب مواہب لدنیہ وزرقانی وغیرہ ہما نے اس کو تفصیل سے لکھا ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ جب حضرت کعب بن زہیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسلمان ہوئے اور لوگوں نے ان کو پہچانا کہ یہ کعب ہیں، تو اس بنا پر کہ اسلام سے پہلے ان سے بعض نازیبا حرکتیں صادر ہوئیں تھیں، ایک

---

[1] اسی طرح ایک بار عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ نے مشرکین قریش کی ہجو میں ایک شعر حضرت کو سنایا تو خود ابن رواحہ کا بیان ہے کہ "فنظرت الكراهية في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان جعلت قومه اثمان العباء" یعنی میں نے حضرت کے چہرہ مبارک میں ناگواری کے آثار پائے اس لئے کہ میں نے آپ کی قوم کو "کمل دام" کہہ دیا تھا ابن رواحہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے آپ کی اور بنی ہاشم کی مدح میں چند اشعار کہے تو آپ نے مجھے دعا دی۔ (مجمع الزوائد ۱۴۴/۸)

انصاری نے ان کے قتل کی اجازت چاہی، مگر حضرت نے یہ درخواست رد کر دی، اس کے بعد کعب نے آنحضرت ﷺ کی نعت میں اپنا مشہور قصیدہ تصنیف کیا تو ایک شعر میں ضمناً انصار کی ہجو کی وہ شعر یہ ہے ؎

یمشون مشی الجمال الزهر یعصمهم

ضرب، اذا عرد السود التنابیل

یعنی شعر کے اخیر فقرہ میں کعب نے انصار کو کوتاہ قامت اور سیاہ فام کہہ کر ہجو کی اور لڑائی میں بھاگنے کا ان کو طعنہ دیا، انصار یہ سن کر بہت غضب ناک ہوئے۔ حضرت نے بھی انصار ہی کی حمایت کی اور کعب سے فرمایا کہ تم نے انصار کا ذکر بھلائی کے ساتھ کیوں نہیں کیا؟ چنانچہ کعب نے اس کے بعد انصار کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا۔

اس واقعہ کو بغور پڑھئے اور دیکھئے کہ کعب بن زہیر کو صرف ایک انصاری سے رنجش تھی، لہٰذا یہ خیال کیا جا سکتا تھا کہ انہوں نے اپنے شعر میں گو لفظ عام استعمال کیا ہے مگر مراد وہی ایک انصاری ہے جس سے ان کو رنجش ہے، بایں ہمہ نہ انصار نے اس احتمال کو کوئی وقعت دی، نہ سرکار ﷺ ہی نے اس احتمال کی طرف ان کی رہنمائی کر کے ان کو خفا ہونے سے منع کیا اسی طرح کوتاہی قد اور سیاہ فامی انصار کے ہر ہر فرد میں تو پائی نہیں جاتی تھی، زیادہ سے زیادہ انصار کے غالب افراد ان اوصاف سے موصوف تھے، اور یہ اس قوم کا خاصہ غالبہ تھا، لہٰذا آپ حضرات کے اصول سے نہ اس میں کوئی برائی تھی، نہ تمام انصار کو خفا ہونا چاہئے تھا، بلکہ کعب کا اس خاصہ غالبہ کا ذکر کرنا مباح تھا، اور انصار کا خفا ہونا بے جا، حالانکہ آنحضرت ﷺ نے انصار کی حمایت کر کے ثابت کر دیا ہے کہ انصار کی خفگی بجا ہے، اور حضرت کعب نے بھی کفارہ ادا کر کے اپنی غلطی کا عملاً اعتراف کر لیا ہے۔

ان حدیثوں سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ جو لفظ کسی قبیلہ یا

قوم کا لقب یا کنایہ یا عنوان ہو اس کو بول کر اگر ہجو یا تنقیص کی جائے گی تو اس سے اس قوم یا قبیلے کے کل افراد کی ہجو یا تنقیص ہو جائے گی، اور یہ کہ اس صورت میں اس قوم یا قبیلہ کا ہر فرد یہ سمجھنے میں حق بجانب ہے کہ اس میں میری بھی ہجو و تنقیص ہوئی، اور یہ کہ ایسے کلام کا متکلم بعض مجہول افراد کے ارادہ کا دعویٰ کر کے اس ہجو کو جائز نہیں بنا سکتا۔

یہیں سے یہ بات بھی بآسانی سمجھی جا سکتی ہے کہ صورت نزاعی اور درمختار کے اس جزئیہ میں کہ "اگر بستی کا نام لے کر اس بستی والوں کی غیبت کرے تو غیبت نہیں ہے" بڑا فرق ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ اولاً تو صاحب درمختار نے یہ تصریح کر دی ہے کہ کسی بستی والوں کی غیبت میں بعض مجہول ہی کا ارادہ ہوتا ہے کل کا ہوتا ہی نہیں۔ برخلاف صورت نزاعی کے کہ اس میں بلحاظ عرف و محاورہ نیز باعتراف حضرات موصوفۃ الصدر قوم من حیث القوم مراد ہوتی ہے، ثانیاً یہ بات بھی بدیہی ہے کہ کسی بستی کا نام لے کر اگر کہے کہ فلاں بستی کے لوگ بڑے بے وقوف ہوتے ہیں، تو اس بستی کا ہر آدمی جب تک کہ اس بستی کو بے وقوفی میں عام شہرت نہ دے دی جائے، اس فقرہ سے رنجیدہ نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے اگر کسی کا لقب بول کر کہے کہ فلاں قوم بڑی بے وقوف ہوتی ہے، تو اس فقرہ سے اس قوم کے ہر فرد کو رنج ہوتا ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی بآسانی سمجھی جا سکتی ہے کہ درمختار میں جو یہ مذکور ہے کہ "کسی بستی کا نام لے کر اس بستی والوں کی غیبت کرے تو غیبت نہیں ہے" یہ کسی خاص صورت پر محمول ہے، اور وہ خاص صورت مثلاً یہ ہے کہ کوئی کہے "فلاں بستی والے چوری کرتے ہیں" ظاہر ہے کہ اس مثال میں اس بستی کے ہر آدمی کو مراد لینا عادۃً ممکن نہیں ہے، اس لیے اس بستی کے ہر آدمی کو یہ فقرہ سن کر رنج ہی نہیں ہو سکتا، علاوہ بریں "فلاں بستی والے" اور "فلاں قوم" کے عنوانوں میں بھی بڑا فرق ہے، اور وہ یہ کہ پہلے عنوان کی نسبت صاحب درمختار نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس میں کل

بستی والے مراد نہیں ہوتے، برخلاف دوسرے عنوانوں کے کہ اس عنوان میں قوم کے تمام افراد مراد ہو جاتے ہیں، جیسا کہ میں اوپر ثابت کر چکا ہوں ...... الحاصل درمختار کے جزئیہ سے ''فلاں بستی والوں'' ہی کی ہر غیبت جائز ثابت نہیں ہوسکتی تو ''فلاں بستی والوں'' پر قیاس کر کے فلاں قوم کی غیبت کہاں تک جائز ثابت کی جاسکتی ہے؟

اور اگر کسی کو اصرار ہو کہ نہیں درمختار کا جزئیہ بالکل عام ہے اس میں کسی صورت کی کوئی تخصیص نہیں ہے نیز یہ کہ فلاں قوم کا حکم بالکل فلاں بستی ہی والوں کا حکم ہے ......تو گزارش ہے کہ بالکل عام ماننے کی صورت میں یہ جزئیہ ان دونوں حدیثوں کے خلاف ہو جائے گا جو اوپر ذکر کی گئی ہیں، علاوہ بریں اگر وہ جزئیہ اتنا ہی عام ہے، جتنا آپ کہتے ہیں، تو صاحب خانیہ اور صاحب درمختار سے بدر جہا اعلم واقدم امام ابو بکر جصاص رازی کی تصریح کے بھی وہ خلاف ہے، لہٰذا تعارض کی صورت میں امام جصاص ہی کے قول کو ترجیح دینا ضروری ہے، امام موصوف کی تصریح یہ ہے:

''قد یجوز وصف قوم فی الجملة ببعض ما اذا وصف به انسان بعینه کان غیبة محظورة ثم لا یکون غیبة اذا وصف به الجملة علی وجه التعریف''[1]

ترجمہ: ''یعنی جس چیز سے کسی خاص شخص کو موصوف کرنا غیبت ہو اگر اسی چیز سے کسی قوم فی الجملہ کو موصوف کیا جائے تو غیبت نہیں ہے بشرطیکہ قوم فی الجملہ کو اس چیز سے موصوف کرنا بیان حال کے لئے ہو۔''

امام موصوف نے اس کی یہ مثال ذکر کی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے کہا کہ میں نے ایک انصاری عورت سے شادی طے کر لی ہے، آپ نے فرمایا تم نے اس کو دیکھ بھی لیا ہے، انصار کی آنکھیں ذرا چھوٹی ہوتی ہیں، اس کے بعد امام

[1] احکام القرآن: ۳/۵۰۲

موصوف فرماتے ہیں "ذلك كان من النبي صلى الله عليه وسلم على وجه التعريف لا على جهة العيب" یعنی آنحضرت ﷺ کا انصار کی آنکھوں کو چھوٹی بتانا بیان حال کے لئے تھا، تنقیص و مذمت کے طور پر نہیں تھا، ناچیز کہتا ہے کہ اور یہ بیان حال بھی بضرورت شرعیہ تھا، یعنی مشورہ نیک درباب مصاہرت۔

امام موصوف کی اس تصریح سے صاف ثابت ہوگیا کہ کسی شخص ہی کا نہیں بلکہ کسی قوم کا نام لے کر بھی کوئی عیب ونقص، تنقیص و مذمت کے طور پر بیان کیا جائے تو یہ بھی غیبت میں داخل ہے، لہٰذا کسی بستی والوں کا بھی کوئی عیب بطور مذمت بیان کیا جائے تو غیبت ہے، اس لئے کہ "فلاں بستی والے" بھی قوم فی الجملہ کا مصداق ہے۔ اب آپ کو اختیار ہے کہ جزئیہ مذکورہ کو امام موصوف کی تصریح کے معارض مان کر امام کی تحقیق کو ان کے رجحان علم وفضل کی بنا پر راجح کہئے، یا جزئیہ مذکورہ کو کسی خاص صورت پر حمل کر کے اس کو اس تصریح کے مطابق بنایئے

من نہ گویم کہ ایں مکن آں کن مصلحت ایں وکار آساں کن

کسی قوم کی تنقیص کے جواز پر ترمذی کی ایک حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے، اس حدیث کا مضمون یہ ہے کہ "آنحضرت ﷺ قبیلہ ثقیف اور بنی امیہ اور بنی حنفیہ کو ناپسند رکھتے ہوئے دنیا سے تشریف لے گئے" تقریر استدلال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان قوموں کی مذمت بیان کی ہوگی تب ہی تو صحابہ کو ناپسندیدگی کا علم ہوا۔ اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں ہے:

❶ اولاً ناگواری وناپسندیدگی کے علم کی یہی صورت متعین نہیں ہے، ان قوموں کا سامنا ہونے یا ان کا ذکر آجانے کے وقت بشرہ کے آثار سے ناگواری کا پتہ چل سکتا ہے، احادیث میں صحابہ کا بیان موجود ہے کہ:

"كان اذا راى شيئا يكرهه في وجهه" [1]

---

[1] بخاری

ترجمہ: ''یعنی آنحضرت ﷺ جب کوئی ناگوار چیز دیکھتے تھے تو ہم آپ کی ناگواری کو چہرہ سے معلوم کر لیتے تھے۔''

نیز ان قوموں کے ساتھ آپ کے برتاؤ سے معلوم ہوسکتا ہے۔

❷ ثانیاً آنحضرت ﷺ ہوی اور نفسانیت کے دواعی سے پاک ومنزہ تھے، اس لئے اگر آپ نے کسی قوم کے عیوب بیان کئے ہوں تو آپ کے اس بیان پر بالیقین کوئی حکم شرعی مرتب ہوگا، محض تنقیص وہجو مقصود نہیں ہوسکتی، لہٰذا آپ کے اس فعل کو اپنے فعل کے لئے جو بے شبہ تنقیص ومذمت کے لئے ہی ہوتا ہے سند جواز بنانا صحیح نہیں ہے، امام خطابی لکھتے ہیں:

''لیس فی قول النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم فی امته بالامور التی یسمیهم بها ویضیفها الیهم من المکروه غیبة وانما یکون ذلك من بعضهم فی بعض بل الواجب علیه ان یبین ذلك ویفصح به ویعرف الناس امره فان ذلك من باب النصیحة والشفقة علی الامة''[1]

ترجمہ: ''یعنی آنحضرت ﷺ اپنی امت کے حق میں جو فرماتے ہیں اور کسی ناپسندیدہ صفت سے اس کو موسوم کرتے ہیں، یا کوئی برا وصف اس کی طرف منسوب کرتے ہیں تو یہ غیبت نہیں ہے، غیبت تو ایک امتی سے دوسرے امتی کے حق میں ہوتی ہے، آنحضرت ﷺ کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ کسی میں کوئی برائی ہو تو لوگوں کو اس سے آگاہ کر دیں ایسا کرنا امت کی خیر خواہی ہے۔''

یہیں سے مولوی شفیع صاحب کے مبلغ علم وعقل کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ اس باب میں نبی اور غیر نبی دونوں کو برابر قرار دیتے ہیں، چنانچہ جب پارچہ باف

[1] فتح الباری: ۳٤۹/۱۰

جماعت یہ کہتی ہے کہ آپ لوگ وعظ وتقریر وغیرہ میں ہماری قوم کی تذلیل کرتے ہیں لہٰذا، آپ لوگ معذرت نامہ شائع کیجئے، تو مولوی شفیع صاحب جواب دیتے ہیں کہ تمہاری قوم کی تذلیل تو فلاں حدیث میں سرکار نے بھی کی ہے، یعنی مولوی شفیع صاحب کے نزدیک اس باب میں نبی اور غیر نبی برابر ہیں، نبی نے اگر بالفرض اس قوم کی کوئی برائی بیان کی ہے تو امتی کے لئے بھی جائز ہے کہ اس قوم کی تذلیل کیا کرے۔

ع بریں عقل و دانش بباید گریست

بیچارے مولوی شفیع صاحب کو میں یہ کس طرح سمجھاؤں کہ اولاً تو اس بات کا کہ آنحضرت ﷺ نے اس قوم کی تذلیل کی ہے، کوئی قابل اعتماد ثبوت ہی نہیں ہے۔ کنز العمال کی جس روایت کا حوالہ دیا جاتا ہے اس کی سند تک کا پتہ نہیں ہے، اور دیلمی کا نام اس روایت کے قابل اعتماد ہونے کی ضمانت نہیں ہے، ایسی بے سر و پا روایت استحلال عرض مسلم (یعنی مسلمان کی آبروریزی کے جواز) کی سند نہیں بن سکتی، ثانیاً اگر یہ روایت قابل اعتماد بھی ہوتی تو ابھی سن چکے ہو کہ اگر نبی علیہ السلام کسی امتی کا عیب بیان فرمائیں تو یہ غیبت نہیں ہے، اسی طرح وہ کسی قوم کا کوئی عیب ذکر کریں تو یہ تذلیل نہیں ہے، اس لئے نبی بوجہ معصوم ہونے کے تذلیل مسلم کا ارتکاب نہیں کرسکتے۔

پھر مولوی شفیع صاحب کی اس سے بڑھ کر عقل مندی یہ ہے کہ انہوں نے لغو و لایعنی و بے تحقیق قصوں کو اور اس چیز کو جس کو وہ حدیث سمجھتے ہیں برابر کردیا، اور ان دونوں کے بیان کرنے کو انہوں نے یکساں قرار دے دیا، افسوس ہے اس دین و دیانت اور اس فہم وفراست پر، انہوں نے اتنا بھی نہ سمجھا کہ حدیث کے بیان کرنے پر تو انسان شرعاً مجبور ہوسکتا ہے، لیکن اہانت آمیز قصوں کے بیان کرنے پر کس چیز نے مجبور کیا ہے۔

پھر حدیث کے بیان کرنے میں بھی مولوی شفیع صاحب کی حیثیت اور ہے۔ اور مصنف کنز العمال کی حیثیت اور۔ مصنف کنز العمال کا تو موضوع ہی یہ ہے کہ متفرق کتابوں میں جتنی باتیں حدیث کے عنوان سے مذکور ہیں ان سب کو یکجا کر دیں، لہٰذا ان کا ذکر کرنا بقصد تذلیل نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ مصنف کنز العمال نے مولوی شفیع صاحب کی ذکر کردہ روایت جس طرح نقل کی ہے، اسی طرح وہ حدیثیں بھی نقل کی ہیں، جن میں بنو العباس اور بنو امیہ کی سخت مذمت، اور قریش کے نوجوانوں کے ہاتھوں امت اسلامیہ کی بربادی، اور افراد قبیلہ مضر کا لوگوں کو دین سے برگشتہ کرنا اور قتل عام کرنا مذکور ہے۔[1]

پس معلوم ہوا کہ مصنف کنز الاعمال کا مقصود کسی خاص قوم کی تذلیل نہیں ہے، چونکہ میرا مقصود مولوی شفیع صاحب کی طرح فتنہ انگیزی و دل آزاری جماعت المسلمین نہیں ہے، اس لئے میں قصداً ان حدیثوں کو یہاں نقل کرنے سے گریز کرتا ہوں۔

پھر مصنف کنز العمال کا مقصود تذلیل اس لئے بھی نہیں ہے کہ انہوں نے جس طرح مولوی شفیع صاحب کی ذکر کردہ روایت نقل کی ہے، اسی طرح پارچہ باف جماعت کی اعلیٰ درجہ کی فضیلت والی حدیث بھی نقل کی ہے[2] اگر ان کا مقصود تذلیل ہوتا تو فضیلت والی حدیث کیوں نقل کرتے۔

برخلاف مولوی شفیع صاحب کے کہ ان کا اصل موضوع ہی بعض پیشہ والوں کی مذمت ثابت کرنا، اور ان پیشہ والوں سے متعلق اہانت آمیز قصے بیان کرنے کو جائز قرار دینا ہے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے بنو عباس، بنو امیہ اور قریش، بلکہ عامۂ مضر و ربیعہ کی جو سخت مذمت احادیث میں آئی ہے اس کو نہیں نقل کیا۔

جن حضرات نے غیبت کی صورت نزاعی کو جائز ثابت کیا ہے، ان سے ایک فرو

---

[1] کنز الاعمال کتاب الفتن　[2] کنز العمال

گزاشت یہ بھی ہوئی ہے کہ انہوں نے ان امثال وحکایات کے بیان کرنے کی تمام صورتوں کی تفصیل کر کے جواز ثابت نہیں کیا ہے، حالانکہ اگر تفصیل وار اس کی تمام صورتیں پیش نظر رکھی جائیں، تو بعض صورتوں کے غیبت محرمہ ہونے میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں، مثلاً اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کے کسی کلام کا تحریراً یا تقریراً رد کرے جو پارچہ باف جماعت سے تعلق رکھتا ہے، اور اس سلسلہ میں یہ مصرع۔

ع	حائک کجا وفہم رموز سخن کجا

یا یہ فقرہ "الحائك اذا صلی رکعتین انتظر الوحی" پڑھ جائے یا لکھ جائے تو اس کے ناجائز ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں سننے والا یا کتاب پڑھنے والا سمجھ جاتا ہے کہ یہ کس پر چوٹ ہے، اس کے لئے احیاء العلوم (جلد ۳ صفحہ ۱۰۱ مطبوعہ مصر) کا مطالعہ کیا جائے۔

اسی طرح ان حضرات سے دوسری فروگزاشت یہ ہوئی ہے کہ انہوں نے صورت نزاعی کے صرف غیبت ہونے نہ ہونے پر بحث کی، حالانکہ صورت نزاعی کا حرام ہونا اس کے غیبت ہونے پر موقوف ومنحصر نہیں ہے، بلکہ وہ اگر غیبت نہ ہو تب بھی ناجائز ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امثال وحکایات مذکورہ کے بیان کرنے پر غیبت کی تعریف صادق آتی ہو یا نہ آتی ہو، بہرحال ان امثال وحکایات کے بیان کرنے میں اس قوم کے افراد کی دل آزاری ہوتی ہے جس کا نام ان امثال وحکایات میں لیا جاتا ہے، اور دل آزاری وایذاء مسلم ناجائز ہے لہٰذا ان امثال وحکایات کا بیان کرنا ناجائز ہے ...... اسی طرح ان حکایتوں کے بیان کرنے سے احتقار وازدراء مسلم لازم ہے، اور یہ بھی ناجائز ہے، حدیث میں ہے:

"لا توذوا المسلمین ولا تعیروھم"[1]

ترجمہ: "یعنی مسلمانوں کو نہ ایذاء پہنچاؤ، اور نہ ان کو شرم وعار دلاؤ۔"

---

[1] ترمذی

اورارشاد نبوی ہے:

"حسب امرء من الشر ان یحقر اخاہ المسلم"[1]

ترجمہ: "یعنی کسی آدمی کے برے ہونے کو یہی کافی ہے کہ اپنے مسلمان بھائی کی تحقیر کرے اور اس کو حقیر سمجھے۔"

بلکہ اگر دقیق نظر سے کام لیا جائے، تو ان امثال وحکایات کا بیان کرنا درحقیقت طعن فی الانساب کے حکم میں ہے، عرب میں قبائل کی تقسیم انساب پر ہے، اور ہندوستان میں قوموں کی تقسیم حرفتوں پر ہے، پس جس طرح عرب میں کسی قبیلہ کا نام لے کر کوئی اہانت آمیز بات کہنے سے پورے قبیلہ کی ہجو اور دل آزاری ہوتی ہے، اور اس کے مقابلہ میں قائل کے فخر وتعلّی کا اظہار ہوتا ہے، اسی طرح ہندوستان میں کسی قوم کا نام لے کر کوئی اہانت آمیز بات کہنے سے اس قوم کے تمام افراد کی ہجو و دل آزاری ہوتی ہے، اور اپنے فخر وتعلّی کا اظہار ہوتا ہے، حاصل یہ کہ ہندوستان میں قومیت پر حملہ وتعریض اور قومیت پر طعن، عرب کے طعن فی النسب کے قائم مقام ہے، لہٰذا جس طرح طعن فی الانساب ناجائز ہے، اشتراک علت کی وجہ سے صورت نزاعی کو بھی ناجائز ہونا چاہئے۔

پھر یہ بات بھی احادیث سے ثابت ہے، کہ کوئی بات چاہے بالکل سچی اور عین واقعہ ہی ہو، لیکن اس سے کسی مسلم کی دل آزاری ہوتی ہو تو ناجائز ہے، کون نہیں جانتا کہ حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حبشی کا بیٹا کہہ دیا تھا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو گالی قرار دیا اور ابو ذر رضی اللہ عنہ سے فرمایا:

"انك امرؤ فيك جاهلية"[2]

ترجمہ: "کہ تم ایسے آدمی ہو جس میں جاہلیت کی بو ابھی باقی ہے۔"[3]

دیکھئے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا حبشی زادہ ہونا سچی بات تھی، مگر چونکہ شرعاً نہیں بلکہ

---

[1] ترمذی و احمد [2] بخاری و مسلم [3] بخاری و مسلم

عرفاً اور جاہلانہ خیال کے مطابق حبشی زادہ رذیل سمجھا جاتا ہے، لہٰذا اس عنوان سے یاد کئے جانے کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اذیت ہوئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی حمایت فرماتے ہوئے، اس طرح خطاب کرنے کو جاہلیت کا کام قرار دیا[1] احادیث میں اس طرح کے اور بھی واقعات ہیں۔

یہاں سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

1. ایک تو یہ کہ جب ایسے مواقع میں مطابق واقعہ بات بھی بوجہ دل آزار ہونے کے ناجائز ہے، تو جس بات کے واقعی ہونے کی کوئی تحقیق نہ ہو، اور اس کے بیان کرنے سے کسی مسلم جماعت یا فرد کی دل آزاری ہوتی ہو تو اس کا بیان کرنا کہاں

[1] اس جگہ مولوی شفیع صاحب کی ایک اور غلط فہمی پر بھی تنبیہ ضروری ہے، مولوی صاحب یہ سمجھتے ہیں کہ جس لفظ کے معنی لغۃً برے نہ ہوں اس کے استعمال سے اہانت نہیں ہوسکتی، حالانکہ یہ اعلیٰ درجہ کی نافہمی ہے، کسی لفظ کے معنی لغت میں برے نہ ہوں، مگر عرف عام میں اس کے معنی برے ہوجائیں، تو اس کے استعمال سے بھی اہانت ہوتی ہے، جیسا کہ اسی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ اور اہل علم کے نزدیک تو یہ اتنی بدیہی بات ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، پس میں کہتا ہوں کہ جولاہا کے معنی اصل لغت میں بے شک برے نہیں ہیں، مگر ہندوستان کے ہندویت زدہ اشخاص نے اس قوم کی مسلسل تذلیل وتضحیک کر کے، اور جولاہوں کو بے وقوف کہہ کہہ کے، اس لفظ کو ذلیل و بے وقوف کا مرادف بنا ڈالا، اور اب یہ لفظ بطریق لزوم عرفی ذلیل و بے وقوف کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اور دلالت نہیں کرتا بلکہ ہندویت زدہ اشخاص آج بھی اس لفظ کو اس معنی میں برابر بولتے ہیں، اس لئے اگر یہ قوم اس نام کو بدل ڈالنا چاہتی ہے تو آپ کیوں چراغ پا ہوتے ہیں، تعرض "للذلة والمهانة" (خواہ مخواہ ذلیل بننے) سے بچنے کو تکبر کہنا کسی احمق ہی کا کام ہوسکتا ہے، حدیث میں ہے "لا ینبغی للمؤمن ان یذل نفسه" (ترمذی) ایماندار کے لئے زیبا نہیں کہ وہ اپنے کو خود ذلیل کرے۔

امام بخاری نے صحیح بخاری میں حدیث نبوی روایت کی ہے کہ "لا یقل احدکم خبثت نفسی" یعنی یہ نہ کہنا چاہئے کہ میرا جی بہت گندہ ہو رہا ہے، اس حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجر، شیخ ابن ابی جمرۃ سے نقل کرتے ہیں کہ "ویؤخذ من الحدیث استحباب مجانبة الالفاظ القبیحة والاسماء، والعدول الی مالا قبح فیه" (فتح ۱۰/۴۲۸) یعنی اس حدیث سے مستنبط ہوتا ہے کہ برے ناموں اور لفظوں سے بچنے کی کوشش کرنا، اور ایسے ناموں اور لفظوں کی طرف منتقل ہونا جن میں قباحت وکراہت نہ ہو، مستحب ہے۔

تک جائز ہوسکتا ہے۔ ہمارے مخاطب حضرات اگر انصاف سے کام لیں تو ان کو بھی کہنا پڑے گا کہ اکثر حکایتیں جو بعض قوموں کے نام سے مشہور ہیں، بالکل بناوٹی اور گھڑی ہوئی ہیں۔

❷ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ کسی فرد یا جماعت کا کوئی ایسا نام یا عنوان جو واقع ہو مگر بلحاظ عرف عام مشعر رذالت واہانت ہو، اور اس عنوان سے کسی کو یاد کرنے سے اس کو اذیت ہوتی ہو، اس عنوان کا ترک کر دینا ضروری ہے، اس مسئلہ پر "لا تنابزوا بالالقاب" سے بھی روشنی پڑتی ہے، اس آیت کی تفسیر اور اس کا شان نزول پڑھ کر بتائیے کہ تنابز بالالقاب کی حرمت کی علت اس کے سوا اور کیا ہے؟

اسی طرح اگر وہ فرد یا جماعت خود بھی اپنے کو اس عنوان سے ذکر نہ کرے بلکہ اپنے لئے کوئی دوسرا عنوان اس لئے تجویز کر لے کہ اس کی اہانت وتر ذیل نہ ہو تو یہ بھی جائز ہے، یہ خواہش کہ مجھ کو رذیل نہ سمجھا جائے یا میری ذلت نہ ہو تکبر نہیں ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے باب "من احب ان لا یسب نسبه" اور اس باب کی حدیث سے مستفاد ہوتا ہے نیز "لا ینبغی للمؤمن ان یذل نفسه" (یعنی مؤمن کے لئے زیبا نہیں کہ اپنے کو ذلیل کرے) کا عموم بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح اپنی قوم کی طرف سے مدافعت کرنا بھی تکبر نہیں ہے بلکہ مندوب ہے، مشکوۃ وکنز العمال میں ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے حدیث نبوی ہے:

"خیر القوم المدافع عن قومه مالم یاثم"[1]

تَرجَمہ: "یعنی بہترین قوم وہ ہے جو اپنی قوم کی طرف سے مدافعت کرے بشرطیکہ مدافعت میں کسی گناہ کا ارتکاب نہ کرے۔"

پھر احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ کسی مسلمان کے سامنے اس کے کافر باپ

---

[1] مشکوٰۃ

دادا کی بھی برائی بیان نہ کی جائے کہ اس سے اس مسلمان کو اذیت ہوگی، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت صخرہ رضی اللہ عنہ اور دوسرے بعض صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث روایت فرماتے ہیں:

"لا تسبو الاموات فتوذوا الاحیاء"

ترجمہ: "یعنی مردوں کی برائی نہ بیان کرو کہ اس سے زندوں کو اذیت ہوگی۔"

امام طبرانی یہ حدیث نقل کر کے فرماتے ہیں کہ:

"عنی النبی صلی اللہ علیه وسلم الکفار الذین اسلم اولادھم"[1]

ترجمہ: "یعنی اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے ان کافروں کو مراد لیا ہے جن کی اولاد مسلمان ہوگئی ہے۔"

اسی سلسلہ میں یہ بھی سن لیجئے کہ ابولہب جیسا کافر اکفر جس کی مذمت میں قرآن پاک کی ایک مستقل سورت بھی نازل ہوئی ہے، اس کی مسلمان بیٹی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ لوگ مجھ کو دشمن خدا کی بیٹی کہتے ہیں، غور کیجئے تو بات سچی تھی اور بظاہر ان مسلمان بیٹی کو نہیں بلکہ ان کے کافر باپ کو برا کہا جا رہا تھا، اور وہ باپ ایسا تھا جس کا برا ہونا منصوص بنص قطعی ہے، با ایں ہمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابولہب کو اس کی بیٹی کے سامنے برا کہنے سے منع فرمایا کہ اس سے اس کی مسلمان بیٹی کو اذیت ہوتی ہے۔[2]

اب ہمارے مخاطبین کو سوچنا چاہئے کہ وہ جن قصوں اور امثال کو بیان کرجاتے ہیں، ان میں کسی کافر کی نہیں بلکہ ایک مسلم جماعت کی مذمت یا اس کا کوئی عیب مذکور ہوتا ہے، اور اس مسلم جماعت کے افراد بار بار شکوہ کرتے ہیں کہ ہم کو ان قصوں کے

---

[1] مجمع الزوائد: ۷٦/۸ [2] مجمع الزوائد: ۷٦/۸

بیان کرنے سے اذیت ہوتی ہے تو ایسے قصوں اور کہانیوں کا بیان کرنا کس طرح جائز ہوسکتا ہے۔

میں نے مانا کہ ان قصوں میں کوئی معین شخص یا پوری قوم مراد نہیں ہوتی، اس لئے ان کا بیان کرنا غیبت نہیں ہے لیکن ابولہب کی برائی یا مذمت یا تنقیص بھی تو غیبت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا کافر مرنا قطعی ہے، بااِیں ہمہ جب اس کی تنقیص اس کی مسلم اولاد کی دل آزاری کے اندیشہ سے منع ہوگئی تو ان قصوں کا بیان کرنا، اس قوم کی دل آزاری کے خیال سے کیوں نہیں ممنوع ہوگا۔

عذر گناہ بدتر از گناہ

بعض لوگ عذر گناہ بدتر از گناہ کے طور پر یہ کہہ بیٹھتے ہیں کہ اگر ہمارے ان قصوں اور امثال کے بیان کرنے سے پارچہ باف جماعت کی تذلیل ہوتی ہے، تو اس جماعت کو سب سے پہلے کعب احبار اور مجاہد سے شکایت ہونی چاہئے، اس لئے کہ ان حضرات نے بھی ایسی باتیں کہی ہیں جن سے اس جماعت کی تذلیل ہوتی ہے۔ جیسا کہ مستطرف میں ہے...... لیکن اس عذر لنگ کو پیش کرنے والوں سے ہماری گزارش یہ ہے کہ اولاً تو مستطرف والے کا کوئی بات بے سند لکھ دینا قطعاً درخور التفات نہیں ہے، مستطرف اور اس قسم کی دوسری کتابوں میں صدہا لایعنی باتیں بلکہ بہت سے بے ہودہ امور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی نسبت مذکور ہیں، جن کو کوئی مسلمان ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح تسلیم نہیں کرسکتا۔ اگر مولوی شفیع کو اس سے انکار ہو اور وہ مستطرف کی ہر بات کو صحیح سمجھنے کا اعلان کریں تو میں چند مثالیں ان کی ضیافت طبع کے لئے پیش کروں، مستطرف لطائف وظرائف کی کتاب ہے، لسانی حیثیت ہی سے اس کو جو چاہئے کہہ لیجئے، لیکن اور حیثیت سے حد درجہ لغو ہے، اور اس لحاظ سے مولوی شفیع نے مستطرف ہی کا حوالہ کیوں دیا، اردو میں لطائف وظرائف کی بہت سی

کتابوں میں ان کو ایسی باتیں مل جاتیں۔

کعب کا جو قول صاحب مستطرف نے نقل کیا ہے، اس کے اول حصے کو بعض لوگوں نے حدیث نبوی کہہ کر اور اخیر حصے کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقولہ بنا کر پیش کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے دونوں کو موضوع قرار دیا ہے۔[1] مولوی شفیع وغیرہ کو سوچنا چاہئے کہ جو لوگ اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نام سے بیان کرتے ہیں، وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تک اس کی سند بھی ذکر کرتے ہیں، با ایں ہمہ سیوطی ان کے بیان کو جھٹلا دیتے ہیں، اس لئے کہ اس سند کے راوی مجہول ہیں، تو جو شخص بلا سند ذکر کرتا ہے اور کوئی گری پڑی سند بھی بیان نہیں کرتا، اس کے بیان کو کون سچا مان سکتا ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ کعب کے قول کی بنیاد ایک اسرائیلی واقعہ پر رکھی گئی ہے، اور اس واقعہ کی بھی کوئی سند نہیں ہے، لہٰذا مولوی شفیع بتائیں کہ ایسے بے سر وپا اور بے سند قصوں کو مسلمانوں کی ایک جماعت کی تذلیل وتضحیک کے لئے سند بنانا کہاں کا دین اور کہاں کی دیانت ہے؟ اور صاحب مستطرف نے اگرچہ تفریح طبع کے لئے یہ باتیں لکھی ہیں، لیکن مسلمانوں کی کسی جماعت کی تذلیل وتضحیک کر کے تفریح طبع کا سامان ہی بہم پہنچانا شریعت اسلامیہ میں کہاں جائز ہے، آخر حکم قرآنی: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ﴾ کا کیا منشا ہے؟

ثانیاً اگر مجاہد کی یہ تفسیر کہیں اور سے بسند ثابت بھی ہو تو مجاہد نے ارذلون کی تفسیر جولاہے اور موچی کر کے، جولاہوں اور موچیوں کو خود رذیل نہیں کہا ہے بلکہ یہ تفسیر کر کے انہوں نے یہ بتایا اور سمجھایا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی کافر قوم نے جولاہوں اور موچیوں کو رذیل قرار دے کر حضرت نوح علیہ السلام سے یہ کہا کہ ''واتبعك الارذلون'' (یعنی رذیلوں نے آپ کی پیروی کی) لہٰذا جولاہوں اور موچیوں کو رذیل سمجھنے اور کہنے والے ان کافروں کے مقلد اور ان کا یہ خیال کافرانہ خیال ہے،

---

[1] لآلی مصنوعہ: ۱/۱۰۴، ۱۰۵، تذکرۃ الموضوعات: ص ۱۳۷

مولوی شفیع اس نکتہ کو بھی نہیں سمجھ سکے اور بے سوچے سمجھے بول اٹھے کہ مجاہد نے اس قوم کی تذلیل کی ہے۔

مؤمنوں کو رذیل کہنے والوں کے لئے تازیانۂ عبرت

اس تذکرہ کی مناسبت سے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر حضرت نوح علیہ السلام اور ان کی کافر قوم کا مکالمہ جو قرآن پاک میں دو جگہ مذکور ہے، امام نسفی حنفی کی تفسیر کے ساتھ نقل کر دیا جائے۔ خدا فرماتا ہے:

﴿قَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْذَلُوْنَ﴾

ترجمہ: ”نوح کی کافر قوم نے کہا کہ کیا ہم آپ پر ایمان لائیں درانحالیکہ رذیلوں نے آپ کی پیروی کی ہے۔“

امام نسفی حنفی لکھتے ہیں:

”وانما استرذلو هم لا تضاع نسبهم وقلة نصيبهم من الدنيا وقيل كانوا من اهل الصناعات الدنيئة والصناعة لا تزرى بالديانة فالغنى غنى الدين والنسب نسب التقوى ولا يجوز ان يسمى المؤمن رذلا وان كان افقر الناس واوضعهم نسبا وما زالت اتباع الانبياء كذلك“ (مدارک)

ترجمہ: ”حضرت نوح علیہ السلام کے پیرووں کو ان کی کافر قوم نے اس لئے رذیل قرار دیا کہ (ان کی نگاہ) میں ان کا نسب پست تھا اور ان کے پاس مال و دولت کی کمی تھی، اور کہا گیا ہے کہ وہ گھٹیا درجہ کے پیشے کرتے تھے حالانکہ پیشہ سے دینداری پر کوئی حرف نہیں آتا، اصلی دولت، دین کی دولت اور حقیقی نسب تقویٰ کا نسب ہے، اور مؤمن چاہے کتنا ہی فقیر و محتاج اور عرفاً کتنا ہی پست نسب ہو اس کو رذیل کہنا جائز نہیں ہے، انبیاء

کے پیرو ہمیشہ ایسے ہی لوگ رہے ہیں۔“

مدعیان شرافت کان کھول کر امام نسفی کا یہ فتویٰ سن لیں، کہ مؤمن کو رذیل کہنا جائز نہیں ہے امام نسفی کے علاوہ زمخشری نے یہ ساری باتیں لکھی ہیں، آگے خدائے تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کا جواب ذکر کیا ہے، ارشاد ہے:

﴿قَالَ وَمَا عِلْمِيْ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ اِنْ حِسَابُهُمْ اِلَّا عَلٰى رَبِّيْ لَوْ تَشْعُرُوْنَ وَمَا اَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾

ترجمہ: ”نوح نے کہا کہ میں کیا جانوں اس کام کو جو وہ کرتے ہیں ان کا حساب تو میرے رب کے ذمہ ہے کاش تم سمجھتے، اور میں مؤمنوں کو اپنے پاس سے ہٹانے والا نہیں ہوں۔“

حضرت نوح علیہ السلام کی قوم نے ان کے پیرووں کو رذیل کہنے کے ساتھ ان کو یہ الزام بھی لگایا تھا کہ یہ لوگ دل سے نہیں بلکہ دکھانے کو صرف عزت حاصل کرنے کے لئے آپ کے پیرو بن گئے ہیں، اور خواہش کی تھی کہ ان کو دور کر دیجئے تو ہم بھی آپ کے پاس بیٹھیں حضرت نوح علیہ السلام نے کافروں کی انہی باتوں کا جواب آیات سابقہ میں دیا ہے، کہ مجھ کو ان کے پوشیدہ کاموں کا علم نہیں، اور نہ میں اس کے محاسبہ کا ذمہ دار ہوں، باطن کا حساب تو خدا کے ذمہ ہے، میں تو ظاہر ہی پر حکم لگا سکتا ہوں، اور ظاہر میں وہ مؤمن ہیں، لہٰذا وہ قابل عزت ہیں، میں ان کو اپنے پاس سے دور کر کے ان کی تذلیل نہیں کر سکتا، اس فقرہ میں کافروں کے ان کو رذیل کہنے کا بھی جواب دے گئے۔

اور سورہ ہود میں خدائے پاک نے فرمایا:

﴿فَقَالَ الْمَلَاُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ مَا نَرٰىكَ اِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرٰىكَ اتَّبَعَكَ اِلَّا الَّذِيْنَ هُمْ اَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّاْيِ ۚ﴾

ترجمہ: ”حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے کافر شریفوں نے کہا کہ (اے

نوح) ہم تم کو نہیں دیکھتے مگر اپنے ہی جیسا ایک بشر، اور ہم یہ بھی نہیں دیکھتے کہ تمہاری کسی نے پیروی کی ہو بجز ان لوگوں کے جو ہم میں رذیل ہیں، وہ بھی بلا غور کئے ہوئے۔''

امام حافظ الدین نسفی فرماتے ہیں کہ:

ان کافر شریفوں نے ان ایمان والوں کو اس لئے رذیل قرار دیا کہ وہ مفلس تھے اور دنیاوی عزت کے اسباب ان کے پاس نہ تھے، اور یہ کافر جاہل تھے دنیا کے ظاہری عز و جاہ کے سوا وہ کچھ نہ جانتے تھے، اس لئے ان کے نزدیک شریف وہی ہو سکتا تھا جو عزت دار اور دولت مند ہو۔ جیسا کہ آج بھی اکثر نام نہاد مسلمان یہی اعتقاد رکھتے ہیں اور اسی پر عزت و ذلت کی بنیاد رکھتے ہیں، وہ یہ بھول گئے کہ دنیاوی عزت و جاہ میں ترقی کسی کو خدا سے قریب نہیں کر سکتی بلکہ دور کر دے گی، اور بجائے بلند کرنے کے پست کر دے گی۔

آگے حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو جو جواب دیا ہے اس میں ایک بات یہ ہے:

﴿وَمَآ اَنَا بِطَارِدِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ؕ اِنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَلٰكِنِّيْٓ اَرٰىكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُوْنَ ۝ وَيٰقَوْمِ مَنْ يَّنْصُرُنِيْ مِنَ اللّٰهِ اِنْ طَرَدْتُّهُمْ ؕ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ۝﴾

تَرْجَمَہ: ''میں ایمانداروں کو دور نہیں کر سکتا، وہ بالیقین اپنے رب سے ملنے والے ہیں (لہٰذا وہاں میری شکایت کر دیں تو میں کیا کروں گا) لیکن میں تم کو دیکھتا ہوں کہ تم جاہل قوم ہو، اے قوم اگر میں ان کو دور کر دوں تو مجھ کو اللہ کے انتقام سے کون بچائے گا، کیا تم کچھ عبرت نہیں پکڑتے۔''

امام نسفی نے لکھا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کے شریفوں کو جو جاہل

بنایا ہے تو اس کی جہالت یہی مومنین کو رذیل کہنا تھا۔ یا یہ کہ تم اس بات سے جاہل ہو کہ یہ (رذیل مومن ہی) تم سے بہتر ہیں۔

حضرت نوح علیہ السلام نے جواب میں ایک بات یہ بھی کہی تھی:

﴿وَلَآ اَقُوْلُ لِلَّذِيْنَ تَزْدَرِيْٓ اَعْيُنُكُمْ لَنْ يُّؤْتِيَهُمُ اللّٰهُ خَيْرًا ۭ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ ښ اِنِّىْٓ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝﴾ [1]

ترجمہ: ”جو لوگ تمہاری نگاہوں میں حقیر ہیں ان کی نسبت میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ اللہ ان کو (دنیا و آخرت میں) کوئی بھلائی اور خوبی دے ہی نہیں سکتا، اللہ ہی بہتر جانتا ہے جو ان کے دلوں میں ہے، میں (اگر کہوں کہ خدا ان کو کوئی خوبی نہ دے گا) تو بے شبہ ظالموں میں سے ہو جاؤں گا۔“

ان آیات میں اچھی طرح تامل کیجیے، اور دیکھیے کہ:

❶ اگر ارذلون سے مراد پارچہ باف ہیں، تو حضرت نوح علیہ السلام جیسے اولوالعزم نبی نے بلکہ خود خدا نے ان کے مومن ہونے کی دو جگہ کیسی زوردار شہادت دی ہے۔

❷ اور یہ کہ حضرت نوح علیہ السلام نے انہیں رذیل سمجھنے والوں کو جاہل کہا ہے۔

❸ اور یہ کہ ان کو دوسرے شرفا کے آنے کے وقت مجلسوں سے اٹھا دینا اور ان کو ان کے برابر جگہ نہ دینا اتنا بڑا جرم ہے کہ اولوالعزم نبی بھی بالفرض ایسا کریں تو ڈر ہے کہ اللہ تعالیٰ خود ان کی طرف سے انتقام لے اور اس انتقام سے کوئی طاقت بچا نہ سکے گی۔

❹ اور یہ کہ ان کی تذلیل ہرگز جائز نہیں، ”الذین تزدری اعینکم“ اسی طرف اشارہ ہے۔

❺ اور یہ کہ حضرت نوح علیہ السلام نے حکایۃً بھی ان کو اراذل کے عنوان سے یاد نہیں کیا

---

[1] سورہ ہود

بلکہ "الذین تزدری اعینکم" فرمایا۔

❻ اور یہ کہ پارچہ بافوں کو رذیل کہنے کی ملعون رسم کافروں نے ایجاد کی ہے، اور ان کو رذیل قرار دینے کی تردید اور ان کی حمایت سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام نے کی ہے "ان فی ذلك لعبرة لاولی الابصار" مولوی شفیع صاحب فرمائیں کہ مجاہد کی تفسیر کو وہ اب بھی صحیح مانتے ہیں یا اب ان کی رائے بدل گئی؟

جو لوگ کسی مؤمن قوم کو رذیل سمجھتے ہیں انہیں اپنے سے بدرجہا اشرف واکرم ہستی (یعنی حضرت امام زین العابدین) کے اس قول کو ہر وقت پیش نظر رکھنا چاہئے:

"ان اللّٰہ قد رفع بالاسلام الخسیسة واتم النقیصة واکرم به من اللوم فلا عار علی مسلم"[1]

ترجمہ: "یعنی (اسلام سے پہلے جو سفلہ سمجھا جاتا رہا ہو وہ مسلمان ہو جائے تو) اللہ نے اسلام کی بدولت اس کا سفلہ پن اور خست ودناءت دور کردی اور جو کمی تھی وہ اسلام سے پوری کردی اور اسلام کے ذریعہ اس کو کمینہ ہونے سے بچالیا، لہٰذا کسی مسلمان پر (نسب یا پیشہ) کا کوئی عار وننگ باقی ہی نہ رہا۔"

سارے پیشے اباحت میں یکساں ہیں

مولوی شفیع صاحب نے پیشوں کے باہمی تفاضل کے باب میں جو خامہ فرسائی کی ہے، وہ ان کی بے خبری وغفلت کا شاہکار ہے۔ ایک مفتی کو شب وروز فقہ سے ہی سروکار رہتا ہے، اس لئے مفتیوں کے فقہی معلومات بہت وسیع ہوتے ہیں، لیکن مفتی صاحب نے اس عنوان کے تحت جو کچھ لکھا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہ کی مشہور اور بنیادی کتابوں پر بھی ان کی نظر نہیں ہے، مفتی صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے جس طرح اور کئی ابواب پر مستقل کتابیں لکھی ہیں اسی طرح ایک کتاب

[1] نور سافر: ص ۳۳۰

"الکسب" بھی لکھی ہے، جس کو عیسیٰ بن ابان نے ان سے روایت کیا ہے، اور امام سرخسی نے اس کی بھی مبسوط کے آخر میں شرح کی ہے، اس میں امام محمد نے سب سے پہلے یہ بتایا ہے کہ طلب کسب بھی فریضہ ہے، اور یہ کہ اس کا درجہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جہاد سے اونچا قرار دیا ہے۔[1]

اس کے بعد یہ بیان فرمایا ہے کہ کسب کوئی بھی ہو وہ عبادت وقربت کے قائم کرنے اور بجالانے میں معین ومددگار ہے، تاآنکہ کپڑا بننا، رسی بٹنا اور پیالے اور گھڑا بنانا، طاعت وقربت کی اعانت ہے۔[2]

اس کے بعد مبسوط میں بصراحت تمام یہ بھی مذکور ہے کہ "المذهب عند جمهور الفقهاء ان المكاسب كلها في الاباحة سواء"[3] یعنی جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ پیشے (اور جائز) ذرائع معاش سب کے سب اباحت میں بدرجہ مساوی ہیں۔

اباحت میں مساوی قرار دینے کے بعد فرمایا ہے کہ افضلیت میں اختلاف ہے، اکثر مشائخ زراعت کو افضل بتاتے ہیں، لیکن زراعت کو جن وجوہ سے افضل قرار دیا گیا ہے ان وجوہ کو پیش نظر رکھ کر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ یہ وجوہ صنعت میں بھی پائے جاتے ہیں۔[4] اس کے بعد ابن حجر نے لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ اس کے مراتب مختلف ہیں اور احوال واشخاص کے اختلاف سے بھی حکم پر اثر پڑتا ہے، اور علامہ عینی نے نووی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حدیث بخاری کی رو سے زراعت وصنعت کی ترجیح ثابت ہوتی ہے۔[5]

امام سرخسی نے بعض متقشفوں کے اس خیال کی کہ "جو پیشے لوگوں کی نگاہ میں ذلیل سمجھے جاتے ہیں ان کو بلاضرورت شدیدہ اختیار نہ کرنا چاہئے" نہایت شدومد

---

[1] مبسوط: ۳۰/۲۴۵ [2] مبسوط: ۳۰/۲۵۸ [3] مبسوط: ۳۰/۲۵۸
[4] فتح: ۴/۲۱۱ [5] ۵/۴۱۹

سے تردید کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ لوگوں کے حقیر سمجھنے کی بنیاد اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ بعض پیشوں میں دیانت داری، ایفائے وعدہ اور جھوٹی قسم یا بخل سے پرہیز کا لحاظ کم ہوتا ہے ورنہ فی نفسہٖ ان میں کوئی نقص نہیں ہے، اور پارچہ بافی کے متعلق تو بتصریح لکھا ہے کہ اس کا بعض لوگوں کی نگاہ میں معیوب ہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ اس میں صدقہ خیرات نہیں پایا جاتا[1] لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر صدقہ خیرات کا لحاظ رکھا جائے تو شرعاً تو کوئی نقص تھا ہی نہیں، عرفاً بھی کوئی وجہ تنقیص نہ رہے گی۔ اور الحمدللہ کہ ہندوستان کے پارچہ بافوں میں یہ عیب نہیں ہے، بلکہ شاید پارچہ بافوں سے زیادہ کوئی پیشہ ور قوم کار خیر میں حصہ نہ لیتی ہو، جس کی شہادت مولوی شفیع صاحب کا گوشت پوست بھی دے سکتا ہے۔

پھر یہ چیز بھی قابل لحاظ ہے کہ ایک پیشہ میں کسی عارض کی وجہ سے کوئی دناءت پیدا ہو جائے تو اس پیشہ کا کرنے والا بھی لازم نہیں کہ دنی اور رذیل سمجھا جانے لگے، علامہ عینی شرح بخاری (جلد ۵ صفحہ ۴۳۲) میں بحوالہ ابن بطال لکھتے ہیں کہ قصائی کے کام میں ایک نوع کی پستی ہے لیکن اس سے قصاب میں نقص نہیں پیدا ہوتا بشرطیکہ وہ بدکار نہ ہو "وان ذلك لا ينقصه ولا يسقط شهادته ان كان عادلا".

اب ہندوستانی مدعیان شرافت سے ہماری درخواست ہے کہ ؎

آپ ہی اپنے ذرا جور و ستم کو دیکھیں ہم اگر عرض کریں گے تو شکایت ہوگی

علماء تو یہ لکھتے ہیں کہ بذات خود بھی قصابی کا پیشہ کوئی کرے تو اس پر کوئی حرف نہیں آتا، نہ اس میں نقص پیدا ہوتا ہے۔ اور ہمارے شرفاء یہ فرماتے ہیں کہ قصاب تو درکنار، پارچہ بافی بھی کوئی خود چاہے نہ کرے لیکن چار پشت اوپر اس کے خاندان میں کسی نے یہ پیشہ کیا ہے تو وہ بھی ذلیل ہے، اور حیرت ہے کہ مولوی شفیع جیسے برخود غلط مدعیان علم و تدین، شرفا کے اس جاہلانہ خیال کو فقہ اسلامی کی روشنی میں صحیح ثابت

[1] مبسوط: ۳۰/۲٦۰

کرنے کے درپے ہوجاتے ہیں "فیا للعجب ولضیعة الادب"

شاید مفتی صاحب کو یہ بھی خبر نہیں کہ خاندان ولی اللہی کے چشم و چراغ نے جو علمی رشتہ سے ان کے جد امجد ہیں اپنی تفسیر میں کیا لکھا ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز "فتح العزیز" میں جہاد، پھر تجارت بہ نیت خدمت اہل اسلام پھر کتابت علوم دینیہ کے بعد ان حرفتوں کا درجہ بتاتے ہیں جن کا تعلق بقائے عالم سے ہے اور مثال میں سوت کاتنے اور کپڑا بننے کا نام بھی لیتے ہیں، اور اس کو عطر فروشی، رنگریزی اور نقاشی وغیرہ سے بہتر قرار دیتے ہیں، اور اسی کے ساتھ مفتی صاحب اور ان کے ہم پیشہ حضرات جو پیشے کرتے ہیں، ان پیشوں کو مکروہ لکھتے ہیں، یعنی امامت اور موذنی اور تعلیم قرآن کی اجرت کو[1] مفتی صاحب کو شاہ صاحب کی اس تصریح کے ساتھ عالمگیری کا یہ جزئیہ بھی ہر وقت پیش نظر رکھنا چاہئے "کل قارئ ترك الکسب فانما یاکل من دینه[2]" یعنی جو پڑھا آدمی کاروبار چھوڑ بیٹھے تو بس وہ اپنا دین کھاتا ہے۔

ہندوستانی شرفاء کے شجرہائے نسب

ہمارے ہندوستان میں ایک بڑی ناانصافی یہ بھی ہے کہ جو لوگ خود کوئی پیشہ کرتے ہیں، یا خود نہیں کرتے لیکن ان کے خاندان میں کبھی وہ پیشہ ہوا ہے اور وہ صفائی سے اس پیشہ کی طرف اپنی نسبت کر دیتے ہیں تو دوسرے لوگ صرف اتنی بات سے ان کو غیر شریف قرار دے دیتے ہیں، اسی طرح جو قومیں پہلے سے اپنے کو کسی عربی نسب کی طرف منسوب نہیں کرتی آئی ہیں ان کا شمار بھی شرفاء میں نہیں ہوتا...... اور اس کے برعکس جو لوگ اپنے کو پہلے سے صدیقی یا فاروقی یا انصاری یا کچھ اور کہتے آئے ہیں ان کو بے تامل شریف مان لیا جاتا ہے، چاہے یہ انتساب غلط ہو یا صحیح، اور چاہے وہ شجرہائے نسب جن کی بنا پر یہ انتسابات کئے جاتے ہیں عقلاً ونقلاً بالکل باطل

[1] فتح العزیز: ص ۷۷۵ [2] عالمگیری: ۲۲۹/٤

ہوں یا حق ...... بلکہ ہمارا تو مشاہدہ ہے کہ بعض انتسابات کے صراحۃً باطل ثابت ہو جانے کے بعد بھی ان انتسابات کو قائم رکھا جاتا ہے اور قائم رکھنے کی حمایت کی جاتی ہے۔

بے جانہ ہوگا اگر میں اپنے دعوے کے ثبوت میں چند مثالیں بھی پیش کرتا چلوں:

❶ مولانا لطف اللہ صاحب علی گڑھی اور کول کے علاقہ کے تمام شیوخ جمالی اپنا شجرۂ نسب حضرت ابوعبیدہ بن الجراح سے ملاتے ہیں، اور مولانا حبیب الرحمٰن خان صاحب شروانی کے بیان کے مطابق یہ شجرے ان خاندانوں میں محفوظ ہیں۔لیکن خود مولانا موصوف ہی امام ابن قتیبہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ حضرت ابوعبیدہ لاولد تھے اور ان کی نسل ہی نہیں چلی۔[1]

❷ ہندوستان میں بہت سے لوگ اپنے کو خان دان بن الولید کی نسل سے بتاتے ہیں، حالانکہ مولانا عبدالحیٔ طرب الاماثل میں، اور حکیم عبدالحیٔ نزہۃ الخواطر (صفحہ ۱۴۸) میں اور علامہ سمہودی وفاء الوفاء (جلد ۱ صفحہ ۵۲۷) میں لکھتے ہیں کہ حضرت خالد بن الولید کی نسل نہیں چلی۔

❸ ہندوستان کے اکثر فاروقی حضرات جن میں جون پور کے شیوخ ناصحی بھی شامل ہیں، اپنے کو حضرت ابراہیم ادہم کی اولاد سے بتاتے ہیں، اور ابراہیم ادہم کا سلسلہ نسب حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملاتے ہیں، حالانکہ حضرت مولانا اشرف علی نے ''تنبیہات وصیت'' میں تصریح کی ہے کہ ''ترجیح محدثین کے قول کو ہے'' یعنی یہ کہ ابراہیم ادہم حضرت فاروق کی اولاد میں تو درکنار وہ قریشی بھی نہیں ہیں۔ بلکہ عجلی یا تمیمی ہیں۔اسی طرح مولانا حکیم سیّد عبدالحی نے نزہۃ الخواطر میں لکھا ہے کہ ابراہیم ادہم عمری (فاروقی) نہ تھے۔

اس سلسلہ میں ایک دوسرا لطیفہ یہ ہے کہ ابراہیم ادہم کا نسب نامہ بعض لوگ یوں ذکر کرتے ہیں:"ابراهيم بن ادهم بن سليمان بن ناصر بن عبدالله

---

[1] استاذ العلماء: ص ۲

بن عمر[1]" اور بعض لوگ یوں ذکر کرتے ہیں: "ابراهیم بن ادهم بن بدیع الدین بن محمد بن ابی المجاهد بن ابی القاسم علی بن عبدالرزاق بن عبدالرحمن بن عبدالله بن عمر" [2]

(الف) یعنی کچھ لوگ ابراہیم ادہم اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے درمیان آٹھ پشتیں بتاتے ہیں اور کچھ لوگ صرف چار۔

(ب) اور کچھ لوگ ابراہیم ادہم کے دادا کا نام سلیمان بتاتے ہیں اور کچھ لوگ بدیع الدین۔

(ج) اور کچھ لوگ ابراہیم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پوتے عبدالرحمٰن کی اولاد سے بتاتے ہیں اور کچھ لوگ عمر رضی اللہ عنہ کے پوتے ناصر کی اولاد سے۔

پھر تیسرا لطیفہ یہ ہے کہ برہانپور (خاندیس) کے فرمانرواؤں کو بھی لوگ فاروقی لکھتے ہیں، اوران کا نسب نامہ جو فرشتہ نے نقل کیا ہے، اس میں ابراہیم ادہم کا نام آتا ہے مگر ابراہیم کا جو نسب نامہ فرشتہ نے نقل کیا ہے، وہ مذکورہ بالا دونوں نسب ناموں سے مختلف ہے، ملاحظہ ہو۔ "ابراهیم بن ادهم بن محمود بن اعظم بن اصغر بن محمد بن احمد بن محمد"

(د) اور حق یہ ہے کہ یہ دونوں نسب نامے غلط ہیں، اس لئے کہ ابراہیم بن ادہم کے پردادا کا نام نہ ناصر تھا، نہ محمد، بلکہ منصور تھا، جیسا کہ نفحات الانس (صفحہ ۴۲) ولطائف اشرفی (صفحہ ۳۴۵) میں مذکور ہے۔

❹ حضرت مولانا تھانوی رحمہ اللہ فاروقی تنبیہات وصیت میں اپنا نسب ابراہیم ادہم کی اولاد سے ہونا متواتر بتاتے ہیں، پھر اپنے نسب نامہ میں فرخ شاہ کابلی کا نام بھی لکھتے ہیں[3] لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرخ شاہ کابلی، ابراہیم ادہم کی اولاد سے

---

[1] تاریخ ظفر آباد: ص ۱۲۶

[2] نسب نامہ فاروقیان گوپامئو، منقولہ نزھۃ الخواطر: ص ۱۲۰

[3] مثنوی زیر و بم و اشرف السوانح وغیرہ

ہیں۔ حالانکہ مجدد صاحب یا فریدالدین گنج شکر (جو فرخ شاہ کابلی کی اولاد سے ہیں) کے نسب نامہ میں کسی نے ابراہیم ادہم کا نام نہیں لکھا[1] بلکہ صاحب مرآۃ الانساب تو مشہور بزرگ حضرت ابراہیم بن ادہم کا نام اس سلسلہ میں داخل کرنا غلطی بتاتا ہے۔ حالانکہ مولانا تھانوی اس کو متواتر فرماتے ہیں۔

❺ امیٹھی کے عثمانی حضرات اپنے نسب نامہ میں سری سقطی کا ذکر بھی کرتے ہیں جیسا کہ حکیم سیّد عبدالحیٔ صاحب نے نزہۃ الخواطر (صفحہ ۱۵۶) میں لکھا ہے۔ حالانکہ سری سقطی عثمانی نہ تھے، نہ عرب کے کسی اور ہی قبیلہ سے ان کا کوئی تعلق تھا، اسی لئے کسی تذکرہ نویس نے ان کی نسبی نسبت ذکر ہی نہیں کی ہے۔

❻ جونپور کے عثمانی حضرات اپنے نسب نامہ میں ابراہیم بن ادہم (مشہور بزرگ) کا نام لکھتے ہیں[2] حالانکہ ابراہیم بن ادہم نہ عثمانی تھے نہ فاروقی نہ قریشی۔

❼ ملا جیون مصنف نورالانوار کی نسبت صاحب اصول المقصود کا بیان ہے کہ وہ شیخ عبدالعزیز مکی سرحلقۂ قلندریہ کی اولاد سے تھے۔ اور صاحب مرآۃ الاسرار کا بیان ہے کہ وہ شیخ صلاح الدین درویش کی اولاد سے تھے، اور شیخ صلاح الدین اسد قریشی جد مادری حضرت علی کی اولاد سے تھے[3] اور غلام علی بلگرامی سبحۃ المرجان میں لکھتے ہیں کہ وہ صدیقی تھے۔

❽ شیخ محمد طاہر مصنف مجمع البحار خود اپنے کو ہندی نسب اور بوہرہ لکھتے ہیں، لیکن ان کی اولاد کو لوگوں نے صدیقی مشہور کیا، سبحۃ المرجان اور تفصار سے اس کا پتہ چل سکتا ہے۔

❾ بعض عثمانی حضرات اپنے کو عبداللہ اکبر بن حضرت عثمان کی اولاد سے بتاتے

---

[1] ترجمہ زبدۃ المقامات: ص ۹۲ اور سوانح عمری مولانا محمد حسین الہ آبادی: ص ۴۰۳ و مرآۃ الانساب: ص ۳۸

[2] تحفۃ الابرار قلمی ورق ۳۳، ۳۴ مصنفہ عزیز اللہ مداری

[3] اصول المقصد: ص ۲۴۵

ہیں، جیسا کہ مرآۃ الانساب میں مولانا رحمۃ اللہ کیرانوی کے نسب نامہ سے ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ عبداللہ اکبر لاولد فوت ہوئے اور ان کی نسل ہی نہیں چلی۔[1]

⓯ مخدوم یک لکھی سمرقندی جونپور کے ایک بزرگ ہیں، ضلع اعظم گڑھ کے دو خاندانوں کو میں جانتا ہوں کہ وہ اپنے کو انہیں بزرگ کی نسل سے قرار دیتے ہیں، مگر ایک خاندان، جس میں مولوی بدرالدین صاحب پروفیسر علی گڑھ شامل ہیں، مخدوم موصوف کا سلسلہ نسب حضرت علی تک بواسطہ عباس بن علی پہنچاتا ہے۔ اور دوسرا خاندان موصوف کا سلسلہ عبداللہ بن عباس ابن عبدالمطلب تک پہنچاتا ہے، اور اسی بنا پر ایک خاندان علوی مشہور ہے اور دوسرا عباسی۔

● عباسیان کاکوری اپنے کو قاضی محمد حاکم قلعہ ٹھٹھہ کی اولاد سے بتاتے ہیں، اور قاضی محمد کو ساتویں پشت میں عبداللہ بن عباس سے ملاتے ہیں، اس لحاظ سے قاضی محمد، خلیفہ واثق باللہ عباسی کے ہم زمانہ ہیں، اب سندھ کی تاریخیں پڑھئے، تو واثق کیا ابن المعتز باللہ کے عہد تک بھی کوئی آدمی قاضی محمد نامی حاکم قلعہ ٹھٹھہ نہیں ملتا۔ بلاذری واثق کے بھائی متوکل کا ندیم خاص ہے، اپنی تاریخ میں اپنے زمانہ تک سندھ کی فتوحات اور اس کے احکام کا تفصیل سے ذکر کرتا ہے، لیکن قاضی محمد کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔

● حضرت مولانا تھانوی اور ان کے تمام ہم شجرہ حضرات، حضرت مجدد الف ثانی اور ان کے اخلاف، شیخ محب اللہ الہ آبادی اور ان کی ذریۂ طاہرہ، ملا محمود جونپوری اور ان کے تمام ہم شجرہ حضرات، اسی طرح تمام شیوخ ناصحی جونپور فاروقی ہیں، اور ان سب حضرات کے شجرہ نسب میں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے ناصر ان کے جد اعلیٰ بتائے گئے ہیں، حالانکہ کتب تاریخ وطبقات شاہد ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے کسی لڑکے کا نام ناصر نہیں تھا۔[2]

⓭ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی فاروقی ہیں، اور انہوں نے خود اپنا نسب

---

[1] کما فی حواشی تحفۃ الابرار قلمی ورق ۱۶　　[2] طبقات ابن سعد

نامہ، رہتک اور شاہ ارزانی کے خاندان کے قدیم نسب ناموں سے نقل کیا ہے، اس نسب نامہ میں انہوں نے اپنے کو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے محمد کی اولاد سے ثابت کیا ہے۔ حالانکہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی لڑکے محمد نام کے نہیں تھے۔[1]

⓮ حضرت قطب الدین بیناد ل کو بھی فاروقی بتایا جاتا ہے لیکن مولوی ظفر حسین عینی مدرس کلکتہ اپنے شجرۂ نسب میں ان کو ناصر بن عبداللہ بن عمر کی اولاد سے اور مولانا تراب علی کاکوروی اصول المقصود میں عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عمر کی اولاد سے لکھتے ہیں۔

⓯ چراغ نور (تاریخ جون پور) میں حضرت شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی کو قریشی اور اسد بن عبد مناف کی اولاد سے بتایا ہے بلکہ پورا نسب نامہ بھی لکھ دیا ہے، حالانکہ وہ سراسر جھوٹ ہے اس لئے کہ ابن بطوطہ سیاح بذات خود حضرت شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی کے حقیقی پوتے شیخ برکن الدین بن شیخ شمس الدین بن شیخ زکریا ملتانی سے مل چکا ہے اور وہ شیخ رکن الدین کا بیان نقل کرتا ہے کہ ہمارے جد اعلیٰ محمد بن قاسم[2] قریشی تھے اور وہ اس لشکر کے ساتھ آئے تھے جس کو حجاج والیٔ عراق نے فتح سند کے لئے بھیجا تھا۔[3] اس بیان کو پڑھنے کے بعد چراغ نور میں لکھے ہوئے نسب نامہ کو شروع سے آخر تک پڑھ جایئے اور دیکھئے کہ اس میں محمد بن قاسم کا نام کہاں آتا ہے؟ نیز چراغ نور کا مصنف شیخ زکریا ملتانی قدس سرہ کے دادا کا نام کمال الدین علی شاہ ابی بکر بتاتا ہے اور انہیں کو اول اول ہندوستان میں آنے والا قرار دیتا ہے، حالانکہ شیخ رکن الدین کے بیان کے مطابق محمد بن قاسم پہلے پہل ہندوستان آئے ہیں۔

ختم شد

---

[1] طبقات ابن سعد

[2] اگر یہ محمد بن قاسم وہی مشہور فاتح سندھ ہیں تو شیخ کا بیان بھی غلط فہمی پر مبنی ہے، اس لئے کہ تاریخ بلاذری وغیرہ سے ثابت ہے کہ وہ قریشی نہیں تھے بلکہ ثقفی تھے، واللہ واعلم۔

[3] ابن بطوطہ: ۴/۲ مطبوعہ ازہریہ مصر

الاعلام المرفوعہ فی حکم الطلاقات المجموعۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تمہید وتعارف

فرقہ غیر مقلدین ایک محدث (نیا) فرقہ ہے، جس کی عمر ابھی کچھ زیادہ نہیں ہے شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی اور شاہ محمد اسحاق صاحب محدث دہلوی کے کثیر التعداد تلامذہ و متعلقین میں سے ایک صاحب نے سب سے الگ ڈیڑھ اینٹ کی مسجد بنائی، اور پھر اسی ڈیڑھ اینٹ پر مزید اینٹیں بڑھتی گئیں، اس فرقہ نے چند ایک اختلافی مسائل کو شناخت اور علامت بنایا۔ اور یہی طریقہ ہر اس گروہ کا رہا ہے جو صراط مستقیم سے منحرف ہوا ہے، روافض اور خوارج سے لے کر زمانۂ حال کے تمام فرقوں اور گروہوں پر نظر ڈال لیجئے کہ کسی کے پاس "ادخلوا فی السلم کافۃ" (اسلام میں پورے طور سے داخل ہو جاؤ) کا پروگرام نہیں ملے گا، ہر ایک اپنی اپنی شناخت بنا کر اس کو بچانے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے، اس طرح ایک ایسا مسئلہ جو پورے مجموعۂ اسلام کے پس منظر میں زیادہ اہمیت کا حامل نہیں رہا ہے۔ حق و باطل کا امتیاز بن جاتا ہے، اس کی ایسی مثال ہے، جیسے ہاتھ میں پانچ انگلیاں ہیں قدرت نے ہر ایک کی ایک مقدار بنا دی ہے، اس مقدار میں وہ خوب صورت اور برمحل معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان پانچوں انگلیوں میں سے ایک انگلی اگر گز بھر کی ہو جائے تو وہ اس شخص کی شناخت بن جائے گی۔ مگر بھونڈی اور بدصورت۔

آپ دیکھ لیجئے کسی نے صحابہ کرام میں چند مخصوص اصحاب کو چن کر انہیں بہت اونچا اٹھا دیا۔ اور دوسروں کو گرا دیا، کہیں گناہ کبیرہ کی حیثیت کو اس کے مقام سے بلند کر کے اسے کفر کے ہم پایہ بنا کر اپنی شناخت قائم کی گئی۔ تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ ورنہ ہر فرقہ کی ایک ایک شناخت دکھائی جا سکتی ہے۔ فرقہ غیر مقلدین نے بھی چند

جزئی مسائل کو اپنی شناخت بنایا، نمازوں میں رفع یدین، آمین بالجہر، قراءۃ خلف الامام، آٹھ رکعات تراویح، ان میں سے کوئی مسئلہ ایسا نہیں جس پر حق و باطل کا مدار ہو۔ مگر اس عجیب وغریب فرقہ نے ان مسائل کو ان کے رتبہ سے اٹھا کر کہیں سے کہیں پہنچا دیا، اور اسی کو اپنی شناخت بنا لیا۔ پھر اس پر وہ شور وشرابا مچایا، اتنے رسالے نکالے، مناظرے اور مجادلے کے وہ بازار گرم کئے کہ الامان والحفیظ۔

انہیں علاماتی مسائل میں ایک اہم مسئلہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کا ہے، علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم رحمہما اللہ نے پہلی مرتبہ ایسی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا مگر ان کے علاوہ کسی عالم نے اسے تسلیم نہیں کیا، اس نومولود فرقہ کو اپنی شناخت کے لئے یہ مسئلہ پسند آیا۔ اور اس نے پوری قوت سے اس مسئلہ کو اچھالا۔ اور دلائل کے نام سے عجیب عجیب قلابازیاں کھائیں۔

یہ مسئلہ اسی طرح اچھالا جاتا رہا، اور جواب دینے والے اس کا جواب دیتے رہے لیکن اس مسئلہ پر مفصل اور مدلل رسالہ لکھنے کی سعادت سب سے پہلے محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی علیہ الرحمہ کو حاصل ہوئی، آپ نے اپنے تبحر علمی، وسعت مطالعہ اور ژرف نگاہی سے اس مسئلہ کے ہر پہلو کو نہایت قوی اور متین دلائل سے واضح کیا۔ اور احادیث وآثار کا ایک بہترین ذخیرہ جمع کر دیا۔ اور غیر مقلدین کے وساوس وشبہات کا مسکت بلکہ شافی جواب دیا۔

چنانچہ اس کی شہادت حضرت مولانا سیّد ابوالحسن علی ندوی مدظلہ، نے بھی دی ہے وہ تاریخ دعوت وعزیمت (حصہ دوم صفحہ ۱۰۴) کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

"ان حدیثوں کے متن واسناد میں فریق ثانی نے کلام کیا ہے، اور فریق اول نے محدثانہ طریق پر اس کا جواب دیا ہے، اردو خواں حضرات کے لئے آسانی ہوگی کہ اس مسئلہ پر مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی کا رسالہ "الاعلام المرفوعة فی حکم الطلقات المجموعة"

ملاحظہ فرمائیں جو اس موضوع پر سلجھا ہوا اور پر مغز رسالہ ہے۔ [۱]

اس رسالہ کے بعد بہت سے علماء نے اس موضوع پر لکھا، اور خوب لکھا۔ اور تقریباً سب نے اپنی علمی و تصنیفی سفر انہیں راہوں اور خطوط پر کیا، جسے محدث کبیر واضح کر گئے تھے۔ یہ رسالہ دو مرتبہ شائع ہوا، اب عرصہ سے نایاب تھا، ادھر دو ایک برس سے غیر مقلدین اس مسئلہ کو پھر نہایت زور و شور سے اچھال رہے ہیں یہاں تک کہ اس خالص علمی و فقہی مسئلے کو اخباری دنیا میں لے گئے۔ ریڈیو اور ٹیلویژن کے بوچڑ خانوں میں لے گئے اور وہ لوگ جو دشمنی اسلام پر ادھار کھائے بیٹھے ہیں ان کے ہاتھوں میں یہ مسئلہ تھما دیا پھر جو نہ ہونا تھا وہ ہوا۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ۔

لوگوں نے اس موقع پر یہ ضرورت شدت سے محسوس کی کہ حضرت کا رسالہ پھر سے شائع کر کے عام کیا جائے تا کہ جو گرد و غبار غلط جگہوں سے اڑایا جا رہا ہے۔ اسے چھانٹا جا سکے چنانچہ یہ رسالہ حضرات صحابہ کرام و تابعین عظام کے فتاویٰ کے اضافہ کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے نافع بنائے اور حضرت کی تربت کو ٹھنڈا رکھے۔

---

[۱] تاریخ دعوت و عزیمت حصہ دوم ص ۱۰۴، ۱۰۵ مطبوعہ معارف اعظم گڑھ طبع اول ۱۹۵۷

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین سیدنا محمد المصطفٰی النبی الامین وعلی الہ وصحبہ اجمعین. اما بعد!

چند دنوں کا واقعہ ہے کہ بنارس میں ایک حنفی المذہب نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دے دیں، احناف سے اس نے مسئلہ پوچھا تو معلوم ہوا کہ وہ اپنی بی بی سے رجعت نہیں کر سکتا لیکن اسی محلے میں ایک اہل حدیث صاحب بھی رہتے ہیں انہوں نے اس کو بتایا کہ قرآن وحدیث کی رو سے رجعت جائز ہے چنانچہ اس نے رجعت کر لی۔

احناف نے جب ان اہل حدیث صاحب سے گفتگو کی تو ان سے کچھ جواب نہ بن پڑا اور کہا کہ ہمارے علماء ایسا ہی کہتے ہیں اس کے بعد انہوں نے بنارس ہی کے ایک اہل حدیث مولوی صاحب سے ایک فتویٰ لکھوا کر احناف کو دکھایا احناف نے اس فتوے کو میرے پاس بھیج کر نفس مسئلہ اور اس فتوے کی حقیقت حال دریافت کی۔ احباب بنارس کے اس استدعا پر یہ رسالہ لکھا گیا ہے اور اس میں نفس مسئلہ کی ضروری تحقیق کے علاوہ اہل حدیث مولوی صاحب کی تقریباً ہر بات کا جواب اور دیگر مخالفین کی بھی قابل اعتنا باتوں کا جواب دیا گیا ہے...... اسی مختصر تمہید کے بعد اب اصل مقصود کی طرف آپ کو متوجہ کرتا ہوں۔ ''واللّٰہ الموفق للصواب''

باب اول

ایک مجلس کی تین طلاقیں چاہے بیک لفظ[1] دی جائیں یا بالفاظ متعددہ[2] واقع ہو جاتی ہیں اور تین طلاقوں کے بعد چاہے وہ جس طرح دی گئی ہوں رجعت کرنا شرعاً ممکن نہیں ہے۔ شریعت کا یہ وہ مسئلہ ہے جس پر اہل سنت والجماعت کے ہر چہار امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا اتفاق ہے اور نہ صرف یہی بلکہ دیگر اکابر ائمہ فقہ و حدیث مثلاً امام اوزاعی (امام شام) امام نخعی امام ثوری، امام اسحٰق امام ابوثور امام بخاری کا بھی یہی قول ہے بلکہ جمہور صحابہ و تابعین و جمہور ائمہ و خلف اسی کے قائل ہیں چنانچہ امام نووی شرح مسلم (جلد ا صفحہ ۴۷۸) میں لکھتے ہیں۔ "وقد اختلف العلماء فی من قال لامراته انت طالق ثلاثا فقال الشافعی و مالك و ابو حنیفه وا حمد و جماهیر العلماء من السلف والخلف یقع الثلث[3]"۔ اور شیخ امام ابن الہمام فتح القدیر (جلد ۳ صفحہ ۲۵) میں فرماتے ہیں "وذهب جمهور من الصحابة والتابعین ومن بعد هم من ائمة المسلمین الی انه یقع الثلاث[4]" اور علامہ عینی شرح بخاری (جلد ۲۰ صفحہ ۲۳۳) میں لکھتے ہیں "ومذهب جماهیر العلماء من التابعین ومن بعدهم منهم الاوزاعی والنخعی والثوری وابوحنیفه واصحابه

---

[1] مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھ کو تین طلاقیں دیں

[2] مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھ کو طلاق دی۔ میں نے تجھ کو طلاق دی۔ میں نے تجھ کو طلاق دی ۱۲ منہ

[3] جو اپنی عورت سے کہے کہ تجھ کو تین طلاقیں ہیں تو اس بارے میں اماموں کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام مالک امام ابوحنیفہ امام احمد اور اگلے پچھلے جوق در جوق علماء کہتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی

[4] جمہور صحابہ و تابعین اور ان کے بعد کے ائمہ اسلام اس طرف گئے ہیں کہ تینوں واقع ہو جائیں گی

ومالك والشافعي واصحابه واحمد واصحابه واسحق وابو ثور وابو عبيد وآخرون كثيرون على ان من طلق امراته ثلثا وقعن ولكنه ياثم[1]" اور علامہ ابن رشید بدایۃ المجتہد (جلد۲ صفحہ۵۷) میں لکھتے ہیں "جمهور فقهاء الامصار على ان الطلاق بلفظ الثلاث حكمه حكم الطلقة الثالثة[2]" اور حافظ ابن القیم زاد المعاد میں فرماتے ہیں: "واما المسألة الثانية وهى وقوع الثلث بكلمة واحدة فاختلف الناس فيها على اربعة مذاهب احد ها انه يقع وهذا قول الائمة الاربعة وجمهور التابعين وكثير من الصحابة" [3]

اس قسم کے اقوال وعبارات کا اگر استقصاء کیا جائے تو بہت تطویل ہوگی اس لئے اتنے ہی پر اکتفاء کرتا ہوں اور اب مسئلہ کے دلائل پیش کرتا ہوں۔

حدیث اول: صحیح بخاری ومسلم میں حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے "ان رجلا طلق امراته ثلاثا فتزوجت فطلق فسئل النبى صلى الله عليه وسلم اتحل للاول قال لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الاول[4]" یعنی ایک شخص نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دے دیں۔ اس نے دوسرے سے نکاح کر لیا۔ دوسرے شوہر نے قبل خلوت کے طلاق دے دی۔ آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا کہ

---

[1] تابعین اور تابعین کے بعد جمہور علماء مثلاً اوزاعی، نخعی، ثوری، ابوحنیفہ اور ان کے صحاب شافعی اور ان کے اصحاب اور احمد اور ان کے اصحاب نیز اسحاق، ابوثور، ابوعبید اور دوسرے بہت سے لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ جو اپنی بی بی کو تین طلاقیں دے گا تو وہ واقع ہو جائیں گی لیکن وہ گناہ گار ہوگا۔

[2] تمام بلاد اسلامیہ کے جمہور فقہاء اس پر ہیں کہ تین کے لفظ سے طلاق دینے کا وہی حکم ہے جو تیسری طلاق کا ہے

[3] رہا دوسرا مسئلہ اور وہ یکجائی تین طلاق سے تین واقع ہونے کا مسئلہ ہے تو لوگ اس میں چار طرف گئے ہیں ایک مذہب یہ ہے کہ تین واقع ہو جائیں گی اور یہ قول چاروں اماموں کا اور جمہور تابعین کا اور بہت سے صحابہ کا ہے۔(زاد المعاد ص ١٦٤ بر حاشيه زرقانی: ج۷

[4] بخاری: ۷۹۱/۲ و مسلم: ٤٦٣/١

اب پہلے کے لئے حلال ہوگی یا نہیں، فرمایا نہیں تاوقتیکہ دوسرا شوہر پہلے کی طرح لطف اندوز صحبت نہ ہو پہلے کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔

کوئی یہ نہ کہے کہ تین طلاقوں میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ تینوں تین طہر میں دی گئی ہوں گی اس لئے کہ یہ احتمال خلاف ظاہر ہے علامہ عینی نے عمدۃ القاری اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری (جلد۹ صفحہ۴۶۹) میں لکھا ہے "فالتمسك بظاهر قوله طلقها ثلاثا فانه ظاهر فی کونها مجموعة یعنی طلقها ثلاثا" تینوں طلاقوں کے بیک وقت ہونے میں ظاہر ہے لہٰذا ظاہر کو چھوڑ کر بلا وجہ اور بلا قرینہ غیر ظاہر کو اختیار نہیں کیا جاسکتا اور لطف یہ ہے کہ امام بخاری نے بھی "طلقها ثلاثا" سے ہر سہ طلاق کا بیک لفظ یا بیک مجلس ہونا ہی سمجھا ہے اس لئے کہ وہ حدیث مذکورہ بالا کو "باب من اجاز الطلاق الثلاث" کے ماتحت لائے ہیں یعنی وقوع[1] ثلاث مجموع کی دلیل اس حدیث کو قرار دیا ہے، اسی طرح یہ شبہ بھی نہ کرنا چاہئے، کہ حدیث مذکور میں رفاعہ قرظی کا واقعہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ محض بے دلیل بات ہے اور واقعے یقیناً متعدد ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر نے خود فتح الباری میں اس پر متنبہ فرمایا ہے تو خواہ مخواہ رفاعہ کے قصے پر حمل کرنا تحکم ہے۔

حدیث دوم: ابن ابی شیبہ بیہقی اور دار قطنی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے طلاق کے مشہور قصہ میں روایت کیا ہے "فقلت (القائل ابن عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنه) یا رسول اللّٰہ ارایت لو انی طلقتها ثلاثا کان یحل لی ان اراجعها قال لا کانت تبین منك وتکون معصیة" یعنی ابن عمر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! فرمایئے، اگر میں نے تین طلاقیں دی ہوتیں تو میرے لئے رجعت کرنا حلال ہوتا یا نہیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں، وہ تم سے بائنہ ہوجاتی اور ایسا کرنا گناہ ہوتا، سنن دار قطنی میں اس کی اسناد یوں ہے "حدثنا علی بن

[1] یکجائی تین طلاقوں کے واقع ہونے کی

محمد بن عبید الحافظ نامحمد بن شاذان الجوھری نامعلی بن منصورنا شعیب بن رزیق ان عطاء الخراسانی حدثھم عن الحسن قال حدثنا عبداللّٰہ بن عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ“ اس حدیث میں شعیب بن رزیق ایک راوی ہیں ان کو حافظ ابن القیم نے ضعیف کہا ہے اورانہیں کی وجہ سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ حافظ ابن القیم کا شعیب کوضعیف قرار دینا بالکل بے جا ہے اس لئے کہ ائمہ جرح وتعدیل میں سے کسی نے ان کی تضعیف نہیں کہ ہاں ابوالفتح ازدی نے بے شک ان کولین کہا ہے مگر یہ بہت نرم اور کمزور جرح ہے علاوہ بریں ابوالفتح کی جرحیں بالکل نا قابل اعتبار ہیں اولاً اس لئے کہ وہ خودضعیف وصاحب مناکیر وغیر مرضی ہیں۔ ثانیاً وہ بے سندو بے وجہ جرح کیا کرتے ہیں جیسا کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال (جلدا صفحہ۴) اور (جلد۳ صفحہ۴۶) میں اور حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب جلد اول ترجمہ احمد بن شبیب میں لکھا ہے۔

باقی بعض لوگ ابن حزم کی جرح کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم ائمہ جرح وتعدیل میں سے نہیں ہیں اس کے علاوہ ان کی زبان درازی کی بڑے بڑے محدثین نے شکایت کی ہے اوران کی جرحوں کو نا قابل التفات قرار دیا ہے اس لئے کہ ان کی زبان سے ترمذی اور ابوالقاسم بغوی اور بڑے بڑے ائمہ بھی نہیں بچ سکے ہیں چنانچہ حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (جلد۳ صفحہ۳۲۸) میں اور علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں اور مولانا عبدالحیٔ نے الرفع والتکمیل (صفحہ۱۹) میں اس کی تصریح کی ہے اوراس پر مزید یہ کہ ازدی وابن حزم دونوں کی جرحیں مبہم ہیں۔ اور جرح مبہم اصول حدیث کے رو سے ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔

اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ شعیب ضعیف نہیں بلکہ وہ لاباس بہ ہیں جیسا کہ

دحیم نے کہا، بلکہ وہ ثقہ ہیں جیسا کہ دار قطنی نے فرمایا[1]

اس سند کے دوسرے راوی جن میں بعض لوگوں نے کلام کیا ہے۔ عطاء خراسانی ہیں کہا جاتا ہے کہ بخاری و بیہقی و شعبہ و ابن حبان و عقیلی اور سعید بن المسیب نے ان میں کلام کیا ہے لیکن یہ محض بے تحقیق بات ہے میں ان میں سے ہر ایک کا کلام نقل کر کے حقیقت حال کو ظاہر کر دینا چاہتا ہوں۔

امام بخاری نے فرمایا ہے کہ میں نے مالک کا کوئی استاد ایسا نہیں پایا جو متروک ہونے کا مستحق ہو سوائے عطاء خراسانی کے اس کلام کو امام ترمذی نے کتاب العلل میں نقل کیا ہے اور خود اپنے استاذ امام بخاری کی تردید کر دی ہے "عطاء ثقة روى عنه مالك و معمر ولم اسمع احداً من المتقدمين تكلم فيه" یعنی عطاء ثقہ معتبر ہیں ان سے مالک و معمر نے حدیث سنی ہے اور میں نے سنا ہی نہیں کہ بخاری سے پہلے کے حفاظ و نقاد میں سے کسی نے عطاء کے بارے میں کلام کیا ہو۔ حافظ ذہبیؒ نے میزان میں بخاری کا کلام اور ترمذی کا جواب دونوں نقل کیا ہے۔

بیہقی نے عطاء کی نسبت کہا ہے "ليس بالقوى وتكلم فيه اهل الحديث" یعنی وہ قوی نہیں ہیں اور محدثین نے ان میں کلام کیا ہے یہ دونوں جرحیں مبہم ہیں اور میں بتا چکا ہوں کہ جرح مبہم مقبول نہیں ہوتی، مولوی عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری ابکار المنن (صفحہ ۱۴۷) میں لکھتے ہیں "ليس بالقوى ايضا غير قادح فانه مجمل يعنى ليس بالقوى" راوی کے حق میں کچھ مضر نہیں ہے اس لئے کہ یہ مبہم جرح ہے۔

شعبہ نے عطاء کی نسبت کہا ہے "كان نسياً." (بھولنے والے تھے) یہ جرح بھی مضر نہیں ہے بھول سے کون خالی ہے اور یہی وجہ ہے کہ شعبہ نے عطاء سے روایت بھی کی ہے۔ معلوم ہوا کہ خود ان کے نزدیک بھی ان کی جرح مضر نہیں ہے اور

[1] میزان ذہبی

نہ وہ اتنا بھولتے تھے کہ ان کی حدیثوں کو نا قابل اعتبار قرار دے دیا جائے۔

ابن حبان نے ان میں جو کلام کیا ہے حافظ ذہبی نے میزان میں اس کو نقل کر کے یوں فرمایا ہے ”فهذا القول من ابن احبان فيه نظر[1]“ یعنی ابن حبان کے اس کلام میں نظر و اعتراض ہے۔ علاوہ بریں ابن حبان کی سختی حد اعتدال سے بڑھی ہوئی ہے اس لئے ان کی جرحیں محدثین کے نزدیک معتبر نہیں ہیں دیکھو الرفع والتکمیل (صفحہ ۱۸، ۱۹) اور القول المسدد اور میزان (جلد ا صفحہ ۱۲۷)، (جلد ۲ صفحہ ۸۵) اور (جلد ۳ صفحہ ۲۲۱) عقیلی نے عطاء کو ضعفاء میں صرف سعید بن المسیب کی حکایت کی وجہ سے شمار کیا ہے وہ حکایت آگے آئے گی اور وہیں معلوم ہو جائے گا کہ اس حکایت کی وجہ سے عطاء کی تضعیف جائز نہیں ہو سکتی اس کے علاوہ عقیلی سے اس باب میں سند پکڑنا غلط ہے اس لئے کہ محدثین ان کی تضعیف کا اعتبار نہیں کرتے۔ ان کا تو یہ حال ہے کہ انہوں نے امام بخاری کے جلیل القدر استاد علی بن المدینی کو کتاب الضعفاء میں ذکر کر دیا، حافظ ذہبی اس پر نہایت برہم ہوئے اور میزان میں عقیلی کا یوں رد کیا ”فمالك عقل يا عقيلى اتدرى فيمن تكلم وانما تبعناك فى ذكر فى هذا النمط لنذب عنهم ولنزيف ما قيل فيهم كانك لا تدرى ان كل واحد من هولاء اوثق منك بطبقات بل واوثق من ثقات كثيرين لم تورد هم فى كتابك فهذا مما لا يرتاب فيه محدث وانما اشتهى ان تعرفنى من هو الثقة الثبت الذى ما غلط ولا انفرد بما لا يتابع[2]“ یعنی اے عقیلی تم کو عقل نہیں تم کچھ سمجھتے بھی ہو کہ کس شخص کے بارے میں کلام کر رہے ہو اور ہم جو تمہارے اتباع میں ان کا ذکر کر رہے ہیں تو صرف اس لئے کہ ان کی طرف سے جواب دیں اور ان میں جو کلام ہوا ہے اس کو کمزور ثابت کریں گویا تم کو معلوم ہی نہیں کہ ان میں سے ہر ایک تم سے بدرجہا زیادہ ثقہ ہے بلکہ

[1] میزان: ۲/۱۹۹ [2] میزان الاعتدال: ۲/۲۲۱

بہت سے ان ثقات سے بھی زیادہ ثقہ ہے جن کو تم نے اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ہے یہ ایسی بات ہے جس میں کسی محدث کو شک نہیں ہوسکتا میں تو تم سے صرف اس کی خواہش رکھتا ہوں کہ ذرا تم مجھے کوئی ایسا ثقہ پہنچوا دو جس نے کبھی غلطی نہ کی ہو یا کسی چیز کے روایت کرنے میں منفرد ہوتا ہے اور کوئی دوسرا اس کی تائید نہیں کرتا پس اس کی وجہ سے اگر تضعیف کردی جائے تو دنیا میں کوئی ثقہ نہ بچے گا۔

سعید بن المسیب کی حکایت یہ ہے، کسی نے سعید سے کہا کہ عطاء کہتے ہیں کہ مجھ سے سعید بن المسیب نے فلاں حدیث یوں بیان کی سعید نے کہا کذب عطاء یعنی عطاء نے غلط کہا میں نے ان سے یوں نہیں بلکہ یوں بیان کیا ہے آپ خود غور کیجئے کہ اس حکایت کی بنا پر عطاء کی تضعیف کیونکر جائز ہوسکتی ہے ابھی ابھی حافظ ذہبی کی زبانی آپ سن چکے ہیں کہ کوئی ثقہ راوی ایسا نہیں ہے جس سے غلطی نہ ہوجاتی ہو ہاں یہ بات سمجھنے کی ہے کہ سعید بن مسیب کے قول "کذب عطاء" میں کذب بمعنی نسی یا غلط ہے اس لئے کہ اہل مدینہ میں یہ محاورہ بہت شائع وذائع تھا[1] نیز سعید بن مسیب جیسے جلیل القدر تابعی اور امام فقہ وحدیث سے نہایت مستبعد ہے کہ غلطی ونسیان کا احتمال ہوتے ہوئے کسی عالم کو جھوٹا کہہ دیں۔

اس تفصیل سے روز روشن کی طرح واضح ہوگیا کہ عطاء کے بارے میں کوئی جرح ایسی نہیں ہے جو ان کو ثقاہت وعدالت میں قادح ہو اور یہی وجہ ہے کہ اکابر حدیث وماہرین رجال وائمہ مسلمین نے ان سے روایت کی ہے بلکہ ان کے شاگردوں میں ایسے حضرات بھی ہیں جس کا کسی سے روایت کرلینا اس کی ثقاہت کی کافی سند ہے جیسے شعبہ، ومالک اور ان کے علاوہ امام ابوحنیفہ، معمر، سفیان ثوری امام اوزاعی نے بھی ان سے روایت کی ہے اور ماہرین رجال میں سے وہ لوگ جن کی شرطیں بہت سخت ہیں ان لوگوں نے عطاء کی توثیق کی ہے مثلاً امام نسائی نے ان کو

[1] مقدمہ فتح الباری ۱۲ منہ

"لا باس به" کہا ہے اور ابو حاتم نے "ثقة محتج به" (یعنی معتبر اور ان سے حجت پکڑنا جائز) کہا ہے۔ ان حضرات کے علاوہ امام احمد اور ابن معین اور عجلی نے کہا ہے ثقۃ اور یعقوب بن شیبہ نے کہا ہے "ثقة معروف بالفتویٰ والجهاد" (معتبر ہیں فتویٰ اور جہاد میں مشہور ہیں) اور دار قطنی نے کہا "ثقة فی نفسه الا انه لم یدرك ابن عباس" (بجائے خود ثقہ ہیں مگر انہوں نے ابن عباس کو نہیں پایا۔) اور ترمذی نے کہا "عطاء ثقة روی عنه مالك و معمر ولم اسمع احدا من المتقدمین تکلم فیه" اور ترمذی نے ان کی بعض احادیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور حافظ ابن حجر نے بھی القول المسدد (صفحہ ۴۵) میں عطاء کی ایک روایت کو قوی کہا ہے۔ بخاری کے سوا جملہ اصحاب صحاح نے ان کی روایتیں لی ہیں اور امام مسلم نے تو احتجاج بھی کیا ہے، اور ابوداؤد نے ان کی روایت کے مقابلے میں ابو الزبیر کی ایک روایت کو مرجوح و شاذ قرار دیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حدیث مذکور کی اسناد قوی ہے اور اس حدیث سے احتجاج صحیح ہے اور بعض لوگوں نے اس کی اسناد میں جو کلام کیا ہے نہایت لغو اور اصول محدثین سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

حدیث سوم: امام شافعی، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم و دار قطنی وغیرہ نے حضرت رکانہ سے روایت کیا ہے "انه طلق امرأته البتة فاتی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ما اردت قال واحدة قال آلله قال آلله قال هو علی ما اردت" یعنی حضرت رکانہ نے اپنی بی بی کو لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی اس کے بعد آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے حضور نے پوچھا کہ اس لفظ سے تم نے کیا ارادہ کیا ہے انہوں نے کہا ایک طلاق کا آپ نے کہا بخدا؟ انہوں نے کہا بخدا! آپ نے فرمایا کہ جو تم نے ارادہ کیا وہی ہے، اس حدیث کے دوسرے طریق میں ہے کہ آپ نے ان سے تین بار قسم لی، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں بھی واقع ہو جاتی ہیں ورنہ رکانہ سے بار بار قسم دے کر

یہ پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کہ "اللّٰہ ما اردت الا واحدۃ" خدا کی قسم کھا کر کہو کہ ایک کے سوا اور کچھ ارادہ نہیں کیا ہے یہ سوال تو جب ہی درست ہو سکتا ہے جب ایک کا ارادہ کرنے سے ایک اور تین کا ارادہ کرنے سے تین واقع ہوں اور اگر دونوں صورتوں میں ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہو تو ایک اور تین میں سے ایک کی تعیین کرنا بے معنی بات ہوگی "وحاشاجنابہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن ذالک" ابو داؤد نے اس حدیث کو ذکر کر کے فرمایا "ھذا اصح من حدیث ابن جریج" (یعنی یہ حدیث ابن جریج کی حدیث سے اصح ہے) اور دار قطنی نے اس کو ذکر کر کے لکھا ہے "قال ابو داؤد ھذا حدیث صحیح" (یعنی ابوداؤد نے فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے) اور ابن ماجہ نے (صفحہ ۱۴۹) میں اس کو ذکر کر کے لکھا ہے "سمعت ابا الحسن علی بن محمد الطنافسی یقول ما اشرف ھذا الحدیث" (یعنی میں نے اپنے استاذ طنافسی کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ یہ حدیث کتنی شریف و بہتر ہے) اور حافظ ابن حجر نے تلخیص (صفحہ ۳۱۹) میں لکھا ہے: "صححہ ابو داؤد و ابن حبان والحاکم" (یعنی اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا ہے) ابوداؤد و ابن ماجہ و دار قطنی میں اس حدیث کی مشترک اسناد یوں ہے "جریر بن حازم عن الزبیر بن سعید عن عبداللّٰہ بن علی بن یزید بن رکانۃ عن ابیہ عن جدہ" جریر بن حازم سے اصحاب صحاح ستہ نے حجت پکڑی ہے[1] زبیر بن سعید کی ابن معین نے توثیق کی ہے، ہاں نسائی نے ان کی تضعیف کی ہے مگر اولاً تو ان کی جرح مبہم ہے۔ دوسرے وہ متعنت (متشدد) ہیں لہٰذا ان کی تضعیف نامعتبر ہے۔

عبداللہ بن علی بن یزید کی ابن حبان نے توثیق کی ہے (خلاصہ) پس معلوم ہوا کہ یہ اسناد صحیح و قابل احتجاج ہے۔ اس حدیث کی دوسری اسناد یوں ہے "الشافعی

---

[1] مقدمہ فتح الباری

حدثنا عمی محمد بن علی بن شافع عن عبداللّٰہ بن علی بن السائب عن نافع بن عجیر بن عبدیزید ان رکانۃ بن عبد یزید طلق الخ[1]" امام شافعی کی ثقاہت و عدالت میں کلام ہی نہیں اور محمد بن علی بن شافع اور عبداللہ بن علی بن السائب کی امام شافعی نے توثیق کی ہے[2] اور نافع بن عجیر کو بغوی وغیرہ نے صحابہ میں شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ثقات تابعین میں ذکر کیا ہے پس یہ اسناد بھی بے تامل صحیح و حجت ہے۔ حضرت رکانہ کے واقعہ طلاق سے متعلق ایک دوسری روایت جو مسند احمد میں ہے اس کی سند ضعیف و مجروح اور روایت مرجوح ہے اس کی تفصیل باب دوم میں ملاحظہ ہو۔

حدیث چہارم: دار قطنی نے بروایت عائشہ صدیقہ مرفوعاً ذکر کیا ہے "قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا طلق الرجل امراتہ ثلاثا فلا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ ویذوق کل واحد منہما عسیلۃ الآخر[3]" یعنی جب کوئی شخص اپنی بی بی کو تین طلاقیں دے دے تو جب تک وہ عورت کسی دوسرے سے نکاح کر کے ہم صحبت نہ ہو لے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہو سکتی اس حدیث کی اسناد یوں ہے "حدثنا احمد بن علی بن العلاء حدثنا ابو عبیدۃ بن ابی السفرنا ابو اسامۃ عن زائدۃ بن قدامۃ عن علی بن زید عن ام محمد عن عائشہ" بعض لوگوں نے علی بن زید میں کلام کیا ہے مگر وہ مسلم و سنن اربعہ کے رجال میں سے ہیں اور ترمذی نے ان کو صدوق (بہت راست گو) کہا ہے اور ان کی حدیث کی ایک جگہ تصحیح اور دوسری جگہ تحسین کی ہے۔ حافظ ذہبی نے ان کو حفاظ حدیث میں شمار کیا ہے اور دار قطنی نے کہا ہے کہ وہ متروک نہیں ہیں ہاں کچھ نرمی ان میں ہے۔ بہرحال ان کی حدیث اگر صحیح نہیں تو حسن ضرور ہے اور حدیث حسن بھی حجت ہو سکتی ہے۔

---

[1] دار قطنی: ص ۴۳۸، ابو داؤد [2] خلاصہ [3] ص ۴۳۸

حدیث پنجم: دار قطنی نے روایت کیا ہے کہ حضرت حسن بن علی نے اپنی بی بی عائشہ خثعمیہ کو اس لفظ سے طلاق دی۔ "اذهبی فانت طالق ثلاثا" یعنی تو چلی جا تجھ کو تین طلاق ہے۔ عائشہ چلی گئیں بعد میں حضرت حسن کو معلوم ہوا کہ عائشہ کو جدائی کا بڑا رنج ہے تو رو دیئے اور فرمایا "لو لا انی سمعت او حدثنی ابی انه سمع جدی یقول ایما رجل طلق امراته ثلثا مبهمة او ثلاثا عند الاقراء لم تحل حتی تنکح زوجا غیره لراجعتها[1]" یعنی اگر میں نے اپنے جد امجد حضور ﷺ سے نہ سنا ہوتا یا یوں فرمایا کہ اگر میں نے اپنے والد سے اور انہوں نے میرے جد امجد آنحضرت ﷺ سے نہ سنا ہوتا کہ جو شخص اپنی بی بی کو تین مبہم (یعنی بیک لفظ) طلاق دے دے یا تین طہروں میں تین طلاقیں دے تو جب تک وہ عورت دوسرے سے نکاح نہ کرے پہلے کے لئے حلال نہیں ہو سکتی تو میں عائشہ سے رجعت کر لیتا۔

اس حدیث کی اسناد کے دو راویوں پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے۔ ایک سلمۃ بن الفضل دوسرے عمرو بن ابی قیس پر لیکن انصاف یہ ہے کہ ان دونوں راویوں پر کوئی ایسی جرح نہیں کی گئی ہے جس کی وجہ سے ان کو متروک قرار دیا جائے چنانچہ سلمۃ بن الفضل کی جہاں بعض لوگوں نے تضعیف کی ہے دوسرے لوگوں نے توثیق بھی کی ہے۔ مثلاً ابن معین نے کہا ہے کہ میں نے خود ان سے حدیثیں لکھی ہیں اور ان سے روایت کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، ابو حاتم نے کہا ہے "محله الصدق" ابن سعد نے کہا ہے "کان ثقة صدوقا" اور جرحوں کا یہ حال ہے کہ بعض مبہم ہیں اور کوئی متشدد شخص کی جرح ہے اور کوئی کسی دوسری وجہ سے غیر مضر ہے۔ اور ان سے زیادہ خفیف عمرو بن ابی قیس پر کلام ہے چنانچہ حافظ ابن حجر وغیرہ نے ان کی نسبت لکھا ہے "صدوق له اوهام" یعنی راست گو ہیں کچھ وہم بھی ان

---

[1] ص ۴۳۷

کو ہوتا ہے اور مولوی عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری نے ابکار المنن میں تصریح کی ہے کہ "صدوق" کے بعد "له اوهام" کہنے سے راوی کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا اور ابوداؤد نے ان کی نسبت "لا باس به" کہا ہے اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے غایۃ مافی الباب یہ کہ یہ حدیث بھی حسن سے کم نہیں ہے لہٰذا یہ بھی حجت ہوسکتی ہے خصوصاً جب کہ سنن دار قطنی میں یہ حدیث ایک دوسری اسناد سے بھی مروی ہے جس سے اس کی تائید ومتابعت حاصل ہوتی ہے۔

حدیث ششم: دار قطنی میں حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق في بدعة واحدة اوثنتين او ثلاثا الزمناه بدعته" یعنی جو شخص بدعی طریقے پر طلاق دے گا چاہے ایک طلاق (مثلاً بحالت حیض) دے یا دو یا تین طلاق بیک لفظ دے تو ہم اس کی بدعت اس کے ساتھ لازم کردیں گے یعنی ان سب صورتوں میں طلاق واقع ہوجائے گی۔

اس حدیث کی اسناد میں اسمٰعیل بن امیہ واقع ہوئے ہیں یہ اسمٰعیل بن امیہ دارع بصری ہیں اور ان کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے بعض حضرات نے ان کو اسمٰعیل بن ابی امیہ قرشی یا کوفی سمجھ کر کلام کردیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ بہرحال یہ حدیث بھی قابل احتجاج ہے اور اس کی موید ایک دوسری حدیث ہے جو سنن دار قطنی میں بروایت علی رضی اللہ عنہ مروی ہے اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن مولوی عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری نے القول السدید میں لکھا ہے کہ جو حدیث کسی دوسری حدیث کی تائید کے لئے پیش کی جائے وہ اگر ضعیف بھی ہو تو کچھ حرج نہیں۔

حدیث ہفتم: دار قطنی ومصنف عبدالرزاق وغیرہ میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے اپنی بی بی کو ہزار طلاقیں دے ڈالیں اس کے لڑکوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر واقعہ بیان کیا اور پوچھا کہ اب کوئی مخلص ہے یا نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا باپ اللہ سے ڈرتا ہوتا تو اللہ اس کے لئے کوئی مخلص نکالتا (جاؤ) اس

کی بی بی تین طلاقوں سے بائن ہوگئی اور نوسوستانوے طلاقوں کا گناہ تمہارے باپ کی گردن پر رہا۔

اس حدیث کی ایک اسناد یوں ہے "محمد بن عيينة عن عبيدالله الوصافي وصدقة ابن ابی عمر ان عن ابراهيم بن عبيدالله بن عبادة بن الصامت عن ابيه عن جده" اس سند پر یہ کلام ہے کہ عبیداللہ وصافی مجروح ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ان کی بعض حدیثوں کی ترمذی نے تحسین کی ہے دوسرے وہ اس روایت میں منفرد نہیں ہیں بلکہ صدقہ بن ابی عمران نے ان کی متابعت وتائید کی ہے اور صدقہ ثقہ ومعتبر راوی ہیں اس سند پر ایک کلام یہ بھی ہے کہ ابراہیم اور ان کے باپ مجہول ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم کو مجہول کہنا اصول حدیث سے ناواقفیت کی دلیل ہے، اصول یہ ہے کہ جس شخص سے دو شخصوں نے روایت کی ہو وہ مجہول نہیں رہتا۔ اور ابراہیم سے وصافی اور صدقہ دو شخصوں نے روایت کی ہے لہٰذا وہ مجہول نہیں ہے ہاں عبیداللہ بن عبادہ سے صرف ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں لیکن اولاً تو صحابہ کی اولاد میں دروغ بیانی رائج نہ تھی[1] ثانیاً عبیداللہ کی تائید ومتابعت داؤد نے کی ہے جیسا کہ حدیث کی دوسری سند سے معلوم ہوگا اس لئے اصطلاحی طور پر عبیداللہ بن عبادہ کا مجہول ہونا مضر نہیں۔

دوسری اسناد اس حدیث کی یوں ہے "عبيدالله بن الوليد الوصا فی عن داؤد عن عبادة بن الصامت" اس سند کا ایک راوی داؤد معروف نہیں لیکن اس کا مجہول ہونا مضر نہیں اس لئے اس سند کو میں نے پہلی اسناد کی تائید وتقویت کے لئے پیش کیا ہے اور پہلے بتا چکا ہوں کہ مولوی عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری نے فرمایا ہے کہ شواہد کا ضعیف ہونا مضر نہیں ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ حدیث ضعیف

[1] مولانا شمس الحق اہل حدیث نے التعلیق المغنی میں لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے غلاموں کی اولاد میں دروغ بیانی رائج نہ تھی، اور ابن القیم نے زاد المعاد میں لکھا ہے کہ تابعین میں جھوٹ بولنا ظاہر نہ تھا (ازہار مربوعہ ص ۱۰۸ دیکھئے)

اپنے شواہد و مویدات سے مل کر مقبول وقابل احتجاج ہوسکتی ہے۔[1]

حدیث ہشتم: یہ حدیث ابن ماجہ نے سنن میں ذکر کی ہے اور انہوں نے خود اس حدیث سے ایک مجلس کی تین طلاقوں کے وقوع پر استدلال کیا ہے انہوں نے ایک باب کا عنوان یہ رکھا ہے "باب من طلق ثلاثا فی مجلس واحد" (یعنی یہ باب ہے اس شخص کے بارے میں جس نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں) اور اس باب کے ماتحت یہ حدیث ذکر کی ہے۔ "عن عامر الشعبی قال قلت لفاطمة بنت قیس حدثینی عن طلاقك قالت طلقنی زوجی ثلاثا وھو خارج الی الیمن فاجاز ذلك رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم" یعنی شعبی کہتے ہیں میں نے فاطمہ بنت قیس سے کہا کہ مجھ سے اپنے طلاق کا قصہ بیان کیجئے انہوں نے کہا میرے شوہر یمن گئے ہوئے تھے وہیں سے انہوں نے مجھ کو تین طلاقیں بھیج دیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں طلاقوں کے واقع ہوجانے کا فتویٰ دیا۔[2] اس روایت کے علاوہ صحاح و خارج صحاح کی متعدد روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ فاطمہ کو ان کے شوہر نے تین طلاقیں ایک ہی وقت میں دی تھیں جن کی تفصیل کی گنجائش اس مختصر میں نہیں ہے۔[3]

آثار صحابہ

اثر ابن عمر رضی اللہ عنہ: بخاری ومسلم میں مذکور ہے "كان ابن عمر اذا سئل عمن طلق ثلاثا قال لو طلقت مرة اومرتين فان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم امرنی بھذا فان طلقتھا ثلاثا حرمت علیك حتی تنكح زوجا

---

[1] القول السدید: ص ۱۵ [2] ابن ماجہ: ص ۱۴۷

[3] جن روایتوں سے فاطمہ کے شوہر کا بیک وقت تین طلاقیں دینا ثابت ہوتا ہے، ان کو از ہار مربوعہ ص ۱۱۴ میں ملاحظہ فرمایئے ابن حزم نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے۔ اور جن روایتوں سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے ان کا جواب دیا ہے۔ (محلی: ۱۰/۱۷۱ و ۱۷۲)

غیرك" یعنی جب کوئی شخص تین طلاق دے کر حضرت ابن عمر سے فتویٰ پوچھتا تو وہ فرماتے کہ اگر تم نے ایک بار یا دو بار طلاق دی ہوتی (تو رجعت کر سکتے تھے اس لئے کہ) رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو اسی کا حکم کیا تھا لیکن اگر تم نے تین طلاقیں دے دیں ہیں تو وہ تم پر حرام ہوگئی جب تک دوسرے سے نکاح نہ کرے تمہارے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔ حضرت ابن عمر سے وقوع ثلاث کا فتویٰ مصنف عبد الرزاق و سنن دار قطنی میں بھی مذکور ہے عبد الرزاق والی روایت جوہر[1] (جلد۲ صفحہ۱۱) میں ہے۔

اثر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ: موطاء مالک (جلد۲ صفحہ۷۹) میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنی بی بی کو آٹھ طلاقیں دے دیں آپ نے فرمایا کہ تو لوگ (یعنی صحابہ کرام) کیا کہتے ہیں؟ اس نے کہا لوگ کہتے ہیں کہ میری بی بی بائن ہوگئی، ابن مسعود نے فرمایا وہ لوگ سچ کہتے ہیں حکم شرع ایسا ہی ہے جیسا وہ کہتے ہیں اور سنن سعید بن منصور میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی بی بی کو ننانوے طلاقیں دے ڈالیں، اس نے ابن مسعود سے مسئلہ پوچھا تو فرمایا "بانت منك بثلاث وسائر هن عدوان" (ترجمہ) وہ تین طلاقوں سے بائن ہوئی اور اور باقی طلاقیں تعدی اور زیادتی ہیں۔ اس اثر کی سند یہ ہے "سعید قال نا ابو معاویة قال نا الاعمش عن ابراهیم عن

---

[1] جوہر سے مراد الجوہر النقی ہے، اب مصنف عبد الرزاق زیور طبع سے آراستہ ہو کر شائع ہو چکی ہے لہذا خود مصنف سے وہ روایت سند و متن کے ساتھ نقل کی جاتی ہے "عبد الرزاق عن الثوری عن ابن ابی لیلی عن نافع ان رجلا طلق امراته وهو حائض ثلاثا، فسال ابن عمر فقال: عصيت ربک وبانت منک لاتحل لک حتی تنکح زوجا غیرک" (۶/۳۱۱) یعنی نافع کہتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں تین طلاقیں دے دیں پھر ابن عمر سے فتویٰ پوچھا، تو انہوں نے کہا کہ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی، اور تیری بیوی تجھ سے بائن (جدا) ہوگئی، جب تک تیرے علاوہ کسی اور سے نکاح نہ کرے تب تک وہ تیرے لئے حلال نہ ہوگی، حضرت ابن عمر کا یہ اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں بایں الفاظ مذکور ہے۔ "من طلق امراته ثلاثا فقد عصى ربه، وبانت منه امراته." (دیکھو ۱۱/۵) طبع بمبئی

علقمة'' (باب التعدی فی الطّلاق)[1]

اثر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ: موطاء مالک (جلد۲ صفحہ۷۹) شرح معانی الآثار (جلد۲ صفحہ۳۳) دار قطنی (صفحہ۴۴۳) میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی بی بی کو یکبارگی سو طلاقیں دے ڈالیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا تین طلاقوں سے اس کی بی بی اس پر حرام ہو جائے گی اور باقی طلاقوں کا بارِ گناہ اس پر ہوگا جن کے ذریعہ اس نے اللہ کی آیتوں کے ساتھ ٹھٹھا کیا ہے۔[2] حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے وقوعِ ثلاث کا فتویٰ مندرجہ ذیل تابعیوں نے روایت کیا ہے سعید بن جبیر، مجاہد، مالک بن الحارث، محمد بن ایاس البکیر، ابوسلمہ، عطاء اور عمرو بن دینار۔

اثر عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ: موطا اور شرح معانی الآثار میں ہے کہ ایک شخص نے پوچھا کہ کوئی اپنی بی بی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دے تو کیا حکم ہے؟ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کی عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور تین سے ایسی حرام ہو جائے گی کہ جب تک دوسرا شوہر نہ کرے گی حلال نہ ہوگی۔ سنن سعید بن منصور میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے ساتھ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ و حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ مروی ہے کہ جو غیر مدخولہ کو تین طلاقیں دے دے، اس کے لئے وہ اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب

---

[1] سنن سعید بن منصور کی ایک جلد کا قلمی نسخہ کتب خانہ محمد پاشا کوپرولو۔ استنبول میں محفوظ ہے۔ ہم نے یہ اثر اس کے عکسی نسخہ سے نقل کیا ہے۔ یہ عکسی نسخہ مجلس علمی ڈابھیل کے اہتمام میں انشاء اللہ بہت جلد منظر عام پر آنے والا ہے۔ (حاشیہ طبع دوم) ناشر کہتا ہے یہ بے نظیر کتاب اب دوبارہ چھپ کر شائع ہو چکی ہے مصنف اعلام ہی نے اس کی تحقیق کی ہے اور اس پر حواشی لکھے ہیں وہ پہلی بار ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۵ء میں طبع ہوئی ہے۔

[2] اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس سے آکر کہا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ انہوں نے فرمایا، تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی تو اللہ نے اس کو پشیمان کیا، پس اس کے لئے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں بتایا، اس کی سند بھی صحیح ہے۔ (دیکھو ابن ابی شیبہ طبع بمبئی ۱۱/۵)

تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرلے۔

اثر حضرت فاروق اعظم عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ: شرح معانی الآثار میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص غیر مدخولہ عورت کو تین طلاقیں دے دے تو وہ اس کے لئے حلال نہیں ہوسکتی تاوقتیکہ دوسرے سے نکاح نہ کرے، دار قطنی میں بھی ایک اثر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا ہے جس سے مدخولہ وغیر مدخولہ کا اس حکم میں یکساں ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اثر حضرت انس رضی اللہ عنہ: شرح معانی الآثار میں ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ مطلقہ ثلاث کی نسبت یہ فتویٰ دیتے تھے کہ وہ جب تک دوسرے کسی سے نکاح نہ کرے پہلے کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔

اثر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ: موطا اور شرح معانی الآثار میں ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباس وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ ایک شخص نے اپنی بی بی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دیں ہیں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک طلاق اس کو بائنہ کرنے کے لئے کافی ہے اور تین سے تو ایسی حرام ہو جائے گی کہ جب تک دوسرا نکاح نہ کرے پہلے کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔

یہ آٹھ حدیثیں اور سات صحابہ کرام کے مبارک فتوے میں نے پیش کئے جن سے مجلس واحد کی تین طلاقوں کا وقوع ثابت ہوتا ہے ان کے علاوہ اور دلائل بھی پیش کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، وحضرت علی (کے فتویٰ فتح القدیر میں مذکور ہیں[1] اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وعائشہ رضی اللہ عنہا کا یہی مذہب صاحب سبل السلام اہل حدیث نے ذکر کیا ہے۔ ایک طالب ہدایت کے لئے میں نے کافی سے زیادہ دلائل

---

[1] غیر مدخولہ کے حق میں تین یکجائی طلاقوں کا طلاق مغلظ ہونا (جس کے بعد رجعت نہیں ہوسکتی) حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت سے سنن سعید بن منصور میں مروی ہے اور ایسا ہی فتویٰ عبداللہ بن معقل مزنی کا بھی سعید بن منصور نے روایت کیا ہے

ذکر کر دیئے ہیں۔ باقی معاند کے لئے تو ایک دفتر بھی ناکافی ہوگا۔ پندرہ دلیلیں[1] آپ نے ملاحظہ کیں اب سولہویں دلیل ذکر کر کے اس کو اس باب کا مسک الختام قرار دیتا ہوں۔

وقوع ثلاث پر صحابہ کرام کا اجماع

شرح معانی الاثار (جلد۲ صفحہ۳۴)، فتح الباری (جلد۹ صفحہ۲۹۴) اعلام الموقعین (جلد۲ صفحہ۲۷) وغیرہ میں مذکور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صحابہ کرام کے مجمع میں فرمایا کہ لوگوں کے واسطے طلاق کے معاملہ میں بڑی گنجائش اور خاصی مہلت تھی کہ ایک طہر میں ایک طلاق دیتے اس صورت میں ان کے لئے رجعت کا کافی موقع ملتا لیکن لوگوں نے جلد بازی کی اور ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دینے لگے لہٰذا ان کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور رجعت جائز نہ ہوگی۔ صحابہ کرام میں سے کسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مخالفت نہ کی بلکہ سب نے موافقت کی چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں:

”فخاطب عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنه بذالك الناس جمیعا وفیھم اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ورضی عنھم الذین قد علموا ما تقدم من ذالك فی زمن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم فلم ینکرہ علیه منھم منکر ولم یدفعه دافع“

ترجمہ: ”حضرت عمر نے اس کے ساتھ سب لوگوں کو خطاب کیا ان میں وہ صحابہ کرام بھی تھے جو اس بات سے واقف تھے کہ مطلقہ ثلاث کا عہد نبوی میں کیا حکم تھا پھر بھی ان میں سے کسی نے انکار نہ کیا اور حضرت

---

[1] حضرت عثمان حضرت علی حضرت عائشہ کے آثار اور فتووں کو بھی شامل کر لیا جائے تو اٹھارہ دلیلیں ہو جاتی ہیں اور انیسویں دلیل زید بن ثابت کا اثر ہے جس کا ذکر حاشیہ میں ہے اس حساب اب جس کو سولہویں دلیل آگے لکھا گیا ہے وہ بیسویں دلیل قرار پائے گی۔

عمر کے ارشاد کو رد نہ کیا۔"

اور حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"فالراجح فی الموضعین تحریم المتعة وایقاع الثلاث للاجماع الذی انعقد فی عهد عمر علی ذلك ولم یحفظ ان احدا فی عهده خالفه فی واحدة منهما وقد دل اجماعهم علی وجودناسخ وان کان خفی عن بعضهم قبل ذلك حتی ظهر لجمیعهم فی عهد عمر فالمخالف بعد هذا الاجماع منابذ له والجمهور علی عدم اعتبار من احدث الاختلاف بعد الاتفاق"

ترجمہ: "پس راجح دونوں مقام میں (یعنی بحث متعہ اور طلاق ثلاث میں) متعہ کی حرمت اور تین طلاقوں کا وقوع ہے اس اجماع کی وجہ سے جو حضرت عمر کے زمانے میں منعقد ہوا اور کسی کو یاد نہیں کہ ان میں سے کسی مسئلہ میں کسی نے ان کے زمانے میں مخالفت کی ہو صحابہ کا اجماع دلالت کرتا ہے کہ ضرور کوئی ناسخ تھا جو اس سے پہلے اگرچہ بعض لوگوں پر مخفی رہا ہو لیکن حضرت عمر کے زمانے میں سب پر ظاہر ہو گیا پس اس اجماع کے بعد جو مخالفت کرے وہ اجماع کا مخالف ہے اور جمہور اتفاق کے بعد اختلاف پیدا کرنے والے کا قطعاً اعتبار نہیں کرتے۔"

اور حافظ ابن القیم اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں:

"وعلم الصحابة رضی اللّٰه تعالٰی عنهم حسن سیاسة عمر و تادیبه لرعیته فی ذلك فوافقوه علی ما الزم به وصرحوا لمن استفتاهم بذالك"

ترجمہ: "اور صحابہ نے حضرت عمر کی خوبی سیاست و تادیب رعیت جان

لی پس جس چیز کو انہوں نے لازم کیا اس میں انہوں نے حضرت عمر کی موافقت کی اور جس نے صحابہ سے فتویٰ پوچھا اس کو بصراحت یہی بتایا۔"

پھر لکھتے ہیں:

"فالصحابة رضی اللّٰہ تعالٰی عنهم ومقدمهم عمر بن الخطاب لما رأوا الناس استهانوا بامر الطلاق (الی) فالزموهم بما التزموه وامضوا عليهم ما اختاروه لانفسهم فلما ركب الناس الاحموقة (الی) اجرى اللّٰہ على لسان الخليفة الراشد والصحابة معه شرعًا وقدراً الزامهم بذلك وانفاذه عليهم"

ترجمہ: "پس جب صحابہ نے اور ان میں سے سب سے آگے حضرت عمر تھے جب دیکھا کہ لوگوں نے طلاق کے معاملہ میں استخفاف کیا تو طلاق دینے والوں پر وہ چیز لازم کردی گئی جس کا انہوں نے التزام کیا اور جس چیز کو انہوں نے اپنے لئے پسند کیا پس جب لوگ حماقت کے مرتکب ہونے لگے تو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ راشد اور ان کے ساتھ صحابہ کرام کی زبانوں پر ازروئے شرع وقدر اس کے لازم ونافذ ہونے کو جاری کردیا۔"

اور علامہ ابن تیمیہ کے جدامجد ابوالبرکات عبدالسلام منتقی الاخبار (صفحہ ۲۳۷) میں فرماتے ہیں:

"وهذا كله يدل على اجماعهم على صحة وقوع الثلث بالكلمة الواحدة"

ترجمہ: "اور یہ سب دلالت کرتا ہے کہ تین طلاق بیک لفظ کے واقع ہوجانے پر صحابہ کا اجماع ہوا۔"

باب دوم

جولوگ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو رجعی قرار دیتے ہیں وہ دلیل میں دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں ان دونوں حدیثوں کے راوی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں، میں چاہتا ہوں کہ مخالفین کی ان دلیلوں کا حال بھی ظاہر کر دوں تا کہ مسئلہ بالکل صاف ہو جائے۔

پہلی حدیث مسلم شریف کے حوالے سے نقل کی جاتی ہے اس حدیث کا پورا مضمون یہ ہے کہ ابوالصہباء نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں اور عہد فاروقی کے ابتدا میں تین طلاق ایک تھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں لیکن جب لوگوں نے بکثرت طلاق دینا شروع کی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تینوں کو نافذ کر دیا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے اولا اس لئے کہ یہ روایت وہم و غلط ہے۔ چنانچہ بڑے جلیل القدر حافظ و محدث ابن عبدالبر نے فرمایا ہے "هذه الرواية وهم وغلط" یعنی یہ روایت وہم و غلط ہے[1] ثانیا یہ روایت شاذ و منکر ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبل اور بیہقی نے یہی فرمایا ہے کہ ابن عباس کے جملہ شاگرد اس کے خلاف روایت کرتے ہیں۔[2]

ثالثاً علامہ ابن العربی مالکی شارح ترمذی نے کہا ہے کہ اس حدیث کی صحت میں کلام ہے پس وہ اجماع پر کیسے ترجیح پا سکتی ہے۔[3]

رابعاً امام شافعی و نووی وغیرہما نے فرمایا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے۔[4]

[1] الجوهر النقي: ص ۱۱۳

[2] نيل الاوطار: ۶/۱۵۷، اعلام الموقعين: ۲/۲۶، فتح الباری: ص ۲۹۱

[3] فتح الباری: ۹/۲۹۱ [4] فتح الباری: ۹/۲۹۱

خامساً، اس روایت کا مدار طاؤس پر ہے اور ان کی نسبت علامہ ابو جعفر النحاس نے کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھا ہے کہ طاؤس اگرچہ مرد صالح ہیں مگر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ان کی کئی روایتیں منکر و نامقبول ہیں۔ سادساً روایت کا پورا مضمون غور سے پڑھئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس نے خود اس کا جواب دے دیا ہے کہ کبھی کسی وجہ سے ایسا ہوتا تھا لیکن حضرت عمر کے زمانے میں اس کے خلاف پر اجماع ہو گیا لہٰذا اب تینوں طلاقوں کے بعد رجعت جائز نہیں ہے۔ سابعاً علامہ قرطبی نے فرمایا ہے کہ یہ روایت مضطرب ہے۔[1]

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس روایت کو نقل کر کے اس کے آٹھ جواب دیئے ہیں ان میں سے چار میں نے نقل کئے ہیں بقیہ چار وہیں ملاحظہ کئے جا سکتے ہیں...... پھر بہت زیادہ قابل توجہ بات یہ ہے کہ طاؤس نے حضرت ابن عباس سے یہ روایت نقل کیا ہے اور خود ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کے خلاف فتوے دیئے ہیں۔ میں نے ان کے فتوے کا ذکر پہلے کیا ہے ان میں سے بعض کے نام بھی بتائے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یا تو یہ روایت کسی راوی کا وہم ہے جیسا کہ ابن عبدالبر کا خیال ہے یا پھر منسوخ ہے ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عباس فتوائے نبوی کا علم رکھتے ہوئے اس کے خلاف فتویٰ دے دیں پھر اس سے بڑھ کر یہ کہ ابو الصہباء (جس کی شخصیت بالکل مجہول ہے اور بالکل یقینی ہے کہ وہ صحابی نہیں ہے اس) کو تو معلوم تھا کہ عہد نبوی و عہد صدیقی میں طلاق ثلث ایک تھی لیکن صحابہ کا جم غفیر اس حکم سے واقف نہ تھا ورنہ کیا وجہ ہے کہ جب حضرت عمر نے تینوں کو نافذ اور اس کا اعلان فرمایا تو کسی صحابی نے نہ ٹوکا۔ کسی نے مخالفت نہ کی کسی نے نہ بتایا کہ عہد نبوی و عہد صدیقی کے خلاف ہے اور اگر کسی نے مخالفت کی ہو تو کوئی صاحب ہمت کر کے ذرا ان کا نام لیں اور ثابت تو کریں۔

[1] فتح الباری: ۹/۲۹۲

دوسری حدیث مسند احمد کے حوالے سے ذکر کی جاتی ہے، اس حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت رکانہ اپنی بی بی کو تین طلاق دے کر بہت پچھتائے آنحضرت ﷺ نے پوچھا کہ تم نے کیسی طلاق دی ہے انہوں نے کہا تین۔ آپ نے پوچھا کہ ایک جلسے میں؟ کہاں ہاں! آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہی ہے اگر تمہارا جی چاہے تو رجعت کرلو، کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث حسن و صحیح دونوں طریق سے مروی ہے مگر درحقیقت یہ مغالطہ ہے آپ کو یاد ہوگا میں حضرت رکانہ کا واقعہ طلاق نہایت صحیح طریقے سے بیان کر چکا ہوں اور یاد ہوگا کہ حضرت رکانہ نے تین طلاق نہیں دی تھی بلکہ لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی تھی، اور ذکر کر چکا ہوں کہ پانچ زبردست محدثوں نے میری ذکر کی ہوئی حدیث کی تصحیح کی ہے۔ پس آپ خود سمجھئے کہ مسند احمد والی حدیث کیسے صحیح یا حسن ہوسکتی ہے، جب رکانہ کا لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دینا محدثین کے نزدیک صحیح واقعہ ہے تو پھر اسی واقعہ میں تین طلاق کا ہونا کون صحیح کہہ سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی محدث نے مسند احمد والی حدیث کی تصحیح یا تحسین نہیں کی ہے بلکہ محدثین نے اس کو حد درجہ کمزور بتایا ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے تلخیص میں اس حدیث کو ذکر کر کے فرمایا ہے "وهو معلول ايضا" یعنی مسند احمد والی حدیث بھی بہت مجروح[1] وضعیف ہے[2] اور حافظ ذہبی نے بھی اس کو داؤد بن الحصین کے مناکیر میں شمار کیا ہے پس اس حالت میں اگر اس کی اسناد حسن یا صحیح بھی ہو تو استدلال نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اسناد کی صحت استدلال کی صحت کو مستلزم نہیں ہے۔

چونکہ اس مقام پر بعض اجلہ علماء نے بھی غلطی کی ہے اس لئے تھوڑی تفصیل مناسب ہوگی۔ بات یہ ہے کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی حدیث کی اسناد بہت ٹھیک ہوتی ہے لیکن اس کے مضمون میں کوئی ایسی باریک علت ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ نامقبول ہو جاتی ہے ایسی حدیث کو اصطلاح میں معلول کہتے ہیں لہذا اسناد

---

[1] اس کو لفظی ترجمہ نہ سمجھئے بلکہ لفظی ترجمہ کا یہی حاصل و نتیجہ ہے۔

[2] تلخیص: ص ۳۱۹

کے رجال کے ساتھ ایک محدث کی نظر اس پر بھی ہونی چاہئے کہ مضمون حدیث میں کوئی علت خفیہ تو نہیں ہے لیکن نہ ہر شخص کو یہ سلیقہ ہوتا ہے نہ ہر شخص اس کا لحاظ ہی کرتا ہے۔ یہی حال مسند احمد کی حدیث کا ہے کہ علامہ ابن القیم نے صرف اس کی اسناد دیکھی اور یہ دیکھا کہ یہی سند ایک دوسری حدیث کی بھی ہے اور اس جگہ اس سند کو امام احمد نے صحیح اور ترمذی نے حسن کہا ہے لہٰذا یہ سند بھی صحیح ہے اور جب سند صحیح ہے تو یہ حدیث حجت ہے لیکن علامہ ابن القیم نے یہ خیال نہ کیا کہ صرف اسناد کے صحیح ہونے سے کام نہ چلے گا بلکہ متن کا بھی علت سے خالی ہونا ضروری ہے اور یہ بھی نہ سوچا کہ جہاں پر اس اسناد کو امام احمد نے صحیح کہا ہے، وہاں متن میں کوئی خرابی نہ ہوگی اس لئے اس حدیث کو قابل عمل کہا ہے تو کچھ ضرور نہیں کہ ہر حدیث جو اس اسناد سے مروی ہو قابل عمل ہو جائے یہ اصول حدیث کا ایسا بدیہی اور مشہور مسئلہ ہے کہ اس کے لئے میں کسی خاص حوالہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتا البتہ مولوی عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری کی بعض تصریحات پیش کرتا ہوں جن سے ثابت ہو جائے گا کہ اسناد کی صحت مضمون کی صحت کو مستلزم نہیں ہے فرماتے ہیں "لا یلزم من ثقة الرجال صحة الحدیث حتی ینتفی منه الشذوذ والعلة[1]" یعنی رجال اسناد کے معتبر ہونے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی جب تک کہ حدیث سے شذوذ وعلت کی نفی نہ ہو اور (صفحہ ۹۴) میں لکھتے ہیں "لا یلزم من کون رجاله رجال الصحیح صحته" یعنی اس کے رجال کے رجال صحیح ہونے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی اور مقدمہ ابن الصلاح میں ہے "قد یقال هذا صحیح الاسناد ولا یصح الحدیث لکونه شاذ او معللا" یعنی کبھی یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے باوجودیکہ خود بوجہ شاذ یا معلل ہونے کے صحیح نہیں ہوتی۔

---

[1] ابکار المنن: ص ۲۴۴

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ صرف اسناد کی صحت استدلال کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ متن کا بھی علت سے خالی ہونا ضروری ہے پس اگر اس حدیث کی اسناد صحیح بھی ہو تو چونکہ حافظ ابن حجر نے اس کو معلول کہا ہے اس لئے اس سے استدلال جائز نہیں ہو سکتا۔

یہ سب اس وقت ہے جب کہ حدیث کی اسناد کو صحیح یا حسن تسلیم کر لیا جائے لیکن ابھی اسی میں بہت گفتگو ہے کہ اسناد بھی صحیح ہے یا نہیں رجال اسناد میں محمد بن اسحٰق واقع ہیں ان میں بہت زیادہ کلام ہے اور محدثین نے نہایت سخت سخت جرحیں ان پر کی ہیں حافظ ذہبی نے ان کی جرح و تعدیل کے اقوال ذکر کر کے اپنا فیصلہ یہ لکھا ہے کہ ان کے حافظہ میں کچھ خرابی ضرور ہے، اور یہ کہ جس چیز کے روایت کرنے میں وہ تنہا ہوں وہ منکر ہے، دوسرے راوی اس اسناد کے داؤد بن الحصین ہیں ان میں بھی بہت زیادہ کلام ہے اور محدثین کی ان پر مختلف جرحیں ہیں اگر ان سب جرحوں سے قطع نظر بھی کر لیا جائے تو کم از کم اتنا ضرور ماننا پڑے گا کہ ان کی وہ روایتیں جو عکرمہ سے لاتے ہیں منکر ہوتی ہیں امام بخاری کے استاد علی بن المدینی نے فرمایا ہے "ما رواہ عن عکرمۃ فمنکر" یعنی انہوں نے عکرمہ سے جو روایتیں کی ہیں وہ منکر ہیں اور امام ابوداؤد صاحب سنن کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ ان کی اور حدیثیں تو ٹھیک ہیں لیکن عکرمہ سے جو روایتیں لاتے ہیں وہ منکر ہوتی ہیں[1] اور مسند احمد والی حدیث داؤد نے عکرمہ ہی سے سنی اور بیان کی ہے لہٰذا امام بخاری کے استاد اور ابوداؤد کے فیصلہ کے مطابق بھی یہ منکر ہے۔

اس کے بعد سنئے کہ حضرت رکانہ کے واقعہ طلاق کے متعلق دو روایتیں کتابوں میں ملتی ہیں ایک روایت خود حضرت رکانہ سے مروی ہے جو باب اول میں آ چکی ہے دوسری روایت حضرت ابن عباس سے اور وہی اس وقت زیر بحث ہے۔ حضرت

---

[1] میزان ذہبی

رکانہ کی روایت کے جملہ طریقوں میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے لفظ بتۃ سے طلاق دی اور حضرت ابن عباس کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں ان دونوں مختلف ومتضاد باتوں میں اجلہ محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ حضرت رکانہ نے لفظ بتۃ سے طلاق دی چنانچہ امام ترمذی یا بخاری نے فرمایا کہ "اصحها انه طلقها البتة وان الثلاث ذكرت فيه على المعنى" یعنی صحیح تر بات یہ ہے کہ رکانہ نے لفظ بتۃ سے طلاق دی اور تین کا ذکر روایت بالمعنی ہے اس کو خود ابن القیم نے زاد المعاد میں اور مولوی شمس الحق صاحب اہل حدیث نے تعلیق مغنی میں ذکر کیا ہے اور امام ابوداؤد نے سنن میں دو جگہ اپنا یہ فیصلہ لکھا ہے کہ اس واقعہ میں اصح بات یہی ہے کہ رکانہ نے لفظ بتۃ سے طلاق دی۔[1]

اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں مسند احمد کی یہ حدیث ذکر کر کے ابوداؤد کا کلام نقل کیا ہے اور اس کی موافقت وتائید کی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں "ان اباداؤد رجح ان ركانة انما طلق امراته البتة كما اخرجه هو من طريق آل بيته وهو تعليل قوى" یعنی ابوداؤد نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ اس کے سوا کوئی اور بات نہیں کہ رکانہ نے اپنی بی بی کو لفظ بتۃ سے طلاق دی جیسا کہ انہوں نے خود رکانہ کے اہل بیت سے روایت کی ہے اور یہ قوی تعلیل ہے۔[2]

اور علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا ہے "اثبت ما روى فى قصة ركانة انه طلقها البتة لا ثلاثا" یعنی سب سے زیادہ صحیح وثابت روایت رکانہ کے قصے میں یہ ہے کہ انہوں نے لفظ "بتۃ" سے طلاق دی، اور حافظ ابن حجر نے مسند احمد کی یہی روایت ذکر کر کے بلوغ المرام میں لکھا ہے "وقد روى ابو داود من وجه اخر احسن من ان ركانة طلق امراته سهيمة البتة" یعنی ابوداؤد نے ایک دوسرے طریقہ سے جو مسند احمد کے طریقہ سے بہتر ہے روایت کیا

[1] سنن: ص ۲۱۸، ۲۱۹ [2] فتح الباری: ۹/۲۹۰

ہے کہ رکانہ نے اپنی بی بی سہیمہ کو لفظ ''بتۃ'' سے طلاق دی اور یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد ابن حبان، حاکم، دار قطنی اور طنافسی نے ''بتۃ'' والی حدیث کی تصحیح کی ہے اور حدث مسند کی کسی محدث نے تصحیح نہیں کی ہاں صرف ابویعلی کا نام لیا جاتا ہے کہ انہوں نے تصحیح کی ہے لیکن یہ نقل کچھ مفید نہیں ہے تاوقتیکہ یہ نہ ثابت ہو کہ ابویعلی نے صرف اسناد کی نہیں بلکہ متن کی بھی تصحیح کی ہے۔''ودونه خرط القتاد''

باب سوم

چونکہ مخالفین کے پاس دلائل نہیں ہیں اور وہ خود اپنے مسلک کی کمزوری محسوس کرتے ہیں اس لئے اس پر پردہ ڈالنے کے لئے غلط بیانیوں سے کام لیتے ہیں میں چاہتا ہوں کہ ان غلط بیانیوں کو بھی ظاہر کردوں تاکہ ناواقف حضرات فریب میں نہ آئیں۔

پہلی غلط بیانی یہ ہے کہ اپنے مسلک کی قوت ظاہر کرنے کے لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ حضرت علی و ابن مسعود عبدالرحمٰن بن عوف و ابوموسیٰ اشعری و زبیر و جابر رضی اللہ عنہم اور دیگر بڑے بڑے صحابہ کرام یہی فرماتے ہیں (یعنی ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک کہتے ہیں) مجھے نہایت افسوس ہے کہ ایسی صریح غلط بیانی کی جرأت لوگوں کو کیوں کر ہوئی جب کہ مخالفین کے امام مقبول و متبوع علامہ ابن القیم نے اغاثۃ اللہفان میں نہایت صفائی کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے سوا اور کسی صحابی سے اس قول کی نقل صحیح ہم کو معلوم نہیں ہوئی اسی وجہ سے ہم نے اس کو اختلاف کی وجوہ میں شمار نہیں کیا۔[1] ناچیز کہتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی اس قول کی نقل صحیح نہیں ہے جیسا کہ عنقریب معلوم ہو جائے گا لہٰذا ان کا استثناء بھی علامہ کا تخیل ہی تخیل ہے۔ بہرحال یہاں یہ بحث نہیں ہے مجھ کو تو یہاں یہ دکھانا ہے کہ مخالفین جس کے بل بوتے پر اکڑتے پھرتے ہیں وہ خود ہی لکھ رہا ہے کہ نہ علی رضی اللہ عنہ سے اس کی نقل صحیح معلوم ہو سکی نہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور نہ ابن عوف رضی اللہ عنہ سے نہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے اور نہ زبیر رضی اللہ عنہ سے نہ جابر رضی اللہ عنہ سے نہ کسی دوسرے صحابی سے مخالفین نے صرف ان ناموں پر بس نہیں کیا بلکہ ان کے ساتھ دیگر بڑے بڑے صحابہ کی

[1] اغاثہ: ص ۱۷۹

طرف بھی نسبت کر دی اور جب غلط بیانی ہی پر اتر آئے تھے تو اسی پر بس کیوں کرتے انہوں نے اس کے لئے فتح الباری کا حوالہ بھی دے ڈالا اور اس کا کچھ خیال نہ کیا کہ ان کو خدا کے پاس جانا ہے اور ہر بات کا جواب دینا ہے آخر اس غلط بیانی کا کیا جواب ہوگا؟ خیر اس کو وہ جانیں کہ خدا کو کیا جواب دیں گے لیکن مجھ کو یہ بتائیں کہ میرے ان سوالات کا ان کے پاس کیا جواب ہے ① کیا آپ بہ حلف شرعی کہہ سکتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب فتح الباری میں لکھا ہے؟ ② کیا آپ بہ حلف شرعی کہہ سکتے ہیں کہ جابر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب فتح الباری میں بتایا ہے؟ ③ کیا آپ کسی ضعیف سے ضعیف اسناد سے حضرات مذکورہ بالا کا قول یا فتویٰ پیش کر سکتے ہیں؟ ④ کیا آپ کسی نا معتبر سے نا معتبر کتاب میں یہ لکھا ہوا دکھا سکتے ہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ صحابی کا یہی مذہب تھا ⑤ کیا آپ بحلف شرعی کہہ سکتے ہیں کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ یا کسی محدث نے کسی حدیث و آثار کی کتاب کے حوالے سے ان حضرات کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے اگر جواب اثبات میں ہے تو اس محدث کا نام لکھئے اور اس کا محدث ہونا ثابت کیجئے پھر حدیث و آثار کی اس کتاب کا نام لیجئے جس سے فتویٰ نقل کیا گیا ہے، آخر یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ہم سے تو ہر ہر بات کی سند مانگی جاتی ہے اور جب اپنی باری آتی ہے تو سند پیش کرنے کی کوئی ضرورت ہی محسوس نہیں کی جاتی۔

دوسری غلط بیانی یہ ہے کہ بڑے وثوق و یقین سے یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے، جس کا صاف و صریح مطلب یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اس مسئلہ میں اس کے سوا کوئی دوسرا فتویٰ نہیں ہے، حالانکہ امام المخالفین علامہ ابن القیم رحمہ اللہ نے بھی باوجود اس تشدد و تصلب کے جو ان کو اس مسئلہ میں تھا ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس فتویٰ کا (کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہیں اور ان کے بعد رجعت جائز نہیں ہے) انکار نہیں کیا بلکہ اس فتویٰ کے بے شک و شبہ ثابت ہونے کا صاف

اقرار کیا، لکھتے ہیں ”فقد صح بلاشك عن ابن مسعود وعلی وابن عباس الالزام بالثلاث ان اوقعها جملة“ یعنی یہ تحقیق حضرت ابن مسعود و علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم سے اکٹھی تین طلاقوں کا لازم کرنا بے شک و شبہہ ثابت ہے۔[1]
اور ایسا ہی اعلام الموقعین میں بھی ہے اس سے ظاہر ہو گیا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتوائے ایقاع ثلاث کے انکار کی تو کوئی گنجائش نہیں ہے اب یہ دیکھنا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کے خلاف بھی کوئی فتویٰ ثابت ہے یا نہیں تو ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ ثابت ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں اور وہ دوسرے فتویٰ کے ثبوت میں یہ روایت پیش کرتے ہیں ”حسن بن مسلم عن ابن شهاب ان ابن عباس قال اذا طلق الرجل امراته ثلاثا ولم يجمع كن ثلاثا قال فاخبرت طاؤسا فقال اشهد ما كان ابن عباس يراهن الا واحدة“ یعنی حسن بن مسلم ابن شہاب سے ناقل ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد اپنی بی بی کو طلاق دے اور ان تینوں کو ایک لفظ میں جمع نہ کرے (بلکہ یوں کہے کہ تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے) تو تین طلاقیں ہوں گی۔ حسن بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر طاؤس سے کیا تو انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ان کو ایک ہی سمجھتے تھے۔

لیکن انصاف یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایقاع ثلاث کے خلاف کوئی فتویٰ ثابت نہیں ہے۔ رہی طاؤس کی روایت تو اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ ابوجعفر بن النحاس نے اس کو منکر کہا ہے فرماتے ہیں: ”وطاؤس وان كان رجلا صالحا فعنده عن ابن عباس مناكير يخالف عليها ولا يقبلها اهل العلم منها انه روى عن ابن عباس انه قال فی رجل قال لامراته انت طالق ثلاثا انما تلزمه واحدة ولا يعرف هذا عن ابن عباس

[1] اغاثۃ: ص ۱۷۹

الامن روایتہ والصحیح عنہ وعن علی ابن ابی طالب انھا ثلاث''
یعنی طاؤس اگرچہ مرد صالح ہیں لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ان کی کئی روایتیں منکر ہیں جن میں ان سے مخالفت کی جاتی ہے اور اہل علم ان کو قبول نہیں کرتے، انہیں منکر روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بی بی کو یوں کہا''انت طالق ثلاثا'' فرمایا ہے کہ بس اس پر ایک طلاق لازم ہوگی اور یہ فتویٰ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا بجز طاؤس کے اور کسی کی روایت سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی صحیح روایت یہ ہے کہ تین طلاقیں لازم ہوں گی اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے حدیث ابی الصہباء کا جو جواب دیا ہے اس سے بھی ابن النحاس کے کلام کی تائید ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں ''کل اصحاب ابن عباس رووا عنہ خلاف ما قال طاؤس[1]'' یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگردوں نے طاؤس کے خلاف روایت کی ہے۔

تیسری غلط بیانی یہ کی کہ کہا جاتا ہے، امام ابوحنیفہ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک وہی جو مشہور ہے دوسری یہ کہ مجلس واحد کی تین طلاق ایک رجعی ہوتی ہے حالانکہ فقہ حنفی کی کسی کتاب میں اس دوسری روایت کا کوئی نشان نہیں ہے اور نہ صرف امام اعظم بلکہ ان کے تلامذہ میں سے بھی کسی کا یہ مسلک نہیں ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ علماء حنفیہ میں ایک بزرگ محمد بن مقاتل رازی ہیں بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک کہتے تھے، مخالفین اسی کو لے اڑے اور کہنے لگے کہ امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں حالانکہ قول مذکور محمد بن مقاتل کی ذاتی رائے ہے نہ یہ کہ وہ اس کو امام صاحب سے نقل کرتے ہیں۔ مخالفین کو معلوم ہونا چاہئے کہ مذہب امام یا روایت امام وہی چیز ہوسکتی ہے جو امام سے منقول ہو۔ کسی حنفی عالم کی ذاتی

[1] نیل الاوطار: ۱۵۷/۶

رائے کو امام کا مذہب یا امام کی روایت کہنا جھوٹ ہے اس کے بعد یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ محمد بن مقاتل امام صاحب کے شاگرد نہیں ہیں بلکہ ان کے شاگردوں کے شاگرد ہیں لہٰذا وہ بلا واسطہ امام صاحب سے کوئی چیز نقل نہیں کر سکتے پس یہ دوسرا جھوٹ ہے کہ محمد بن مقاتل نے اس قول کو امام صاحب سے نقل کیا ہے اور اس کے لیئے اغاثۃ اللہفان کا حوالہ دینا تیسرا جھوٹ ہے اغاثہ میں ہرگز مذکور نہیں ہے کہ محمد بن مقاتل نے امام سے نقل کیا ہے بلکہ اس میں صرف اتنا ہے کہ مازری نے اس کو محمد بن مقاتل سے نقل کیا ہے جو پیروان امام ابوحنیفہ میں سے ہیں اور اس سے صاف دوسری جگہ لکھا ہے۔

"الوجه الثانی عشرانه مذهب مقاتل الرازی حکاه عنه المازری[1]" یعنی بارہویں وجہ یہ ہے کہ وہ مقاتل رازی کا مذہب ہے اس کو مازری نے ان سے نقل کیا ہے۔

اسی طرح بے تردد یہ لکھ جانا بھی صحیح نہیں کہ امام مالک کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ بھی ہے اس لئے کہ خود اسی اغاثہ میں بتصریح مذکور ہے کہ مالکیہ میں سے تلمسانی وغیرہ نے اس کو مالک کے دو قولوں میں سے ایک قول کہا ہے مگر دوسرے مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ مالک کا قول نہیں بلکہ مشائخ مالکیہ میں سے بعض کا قول ہے اور وہ بھی شاذ[2] اسی طرح بعض اصحاب امام احمد کا ذکر بھی ابلہ فریبی ہے اس لئے کہ خود ابن القیم نے صاف صاف لکھ دیا ہے کہ اگر بعض اصحاب امام احمد سے علامہ ابن تیمیہ کے جد امجد مراد ہوں تو ہوں ورنہ میں نے کسی اور حنبلی کا یہ قول نہیں پایا اور علامہ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ ہمارے دادا پوشیدہ طور پر کبھی کبھی یہ فتویٰ دیتے تھے[3]۔ اے سبحان اللہ! اپنی کتاب منتقی میں تو تین کے تین ہونے پر صحابہ کا اجماع بتایا ہے اور خود

---

[1] اغاثة اللهفان: ص ۳٦۰ [2] اغاثة: ص ۱۷٦

[3] اغاثة: ص ۱۷۷

پوشیدہ طور پر اس کے خلاف فتویٰ دیتے تھے یا للعجب۔[1]

چوتھی غلط بیانی یہ ہے کہ نہایت بے باکی سے کہہ دیا جاتا ہے کہ حضرت عمر نے تین طلاق کو جاری کر دیا لیکن جب اس ترکیب سے طلاق میں کمی نہیں ہوئی تو بہت پچھتائے اور اس سے رجوع کر لیا جیسا کہ حدیث کی بہت بڑی کتاب مسند اسماعیلی میں ہے "قال عمر ما ندمت علی شیء ندامتی علی ثلث ان لا اکون حرمت الطلاق الخ[2]" یعنی حضرت عمر فرماتے ہیں کہ مجھے تین مسئلوں میں بڑی ندامت ہوئی ان میں سے ایک یہ مسئلہ بھی ہے۔ (انتہی)

مجھے مخالفین کی اس بے باکانہ غلط بیانی پر جتنا افسوس ہے اتنا اور کسی غلط بیانی پر نہیں ہے میں اگر اس غلط بیانی پر پوری طور سے روشنی ڈالوں تو کلام بہت طویل ہو جائے گا اس لئے اختصار کے ساتھ چند باتیں لکھتا ہوں۔

❶ ہمارے مخالفین جب اپنے کسی دعوے کے ثبوت میں کوئی روایت پیش کرتے ہیں تو شاید یہ بھول جاتے ہیں کہ کسی روایت سے استدلال اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ وہ روایت صحیح بھی ہو لہٰذا وہ پیش کردہ روایت کی نسبت کسی محدث کی تصحیح یا کم از کم کتب رجال سے اسناد کے راویوں کی توثیق نقل کرنا ضروری ہے چنانچہ یہاں بھی یہی ہوا کہ صرف روایت کا ایک ٹکڑا نقل کر دیا نہ کسی محدث کی تصحیح پیش کی نہ رجال اسناد پر کوئی گفتگو کی۔ پس مخالفین سے میرا یہ مطالبہ ہے کہ کم از کم اس روایت کے رجال کی توثیق پیش کریں۔

❷ روایت کے ترجمہ میں انتہائی بے باکی کے ساتھ خیانت کی گئی ہے بالکل لفظی ترجمہ روایت کا یوں ہے "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا نہیں نادم ہوا میں کسی چیز پر مثل

[1] ایک غلط بیانی یہ بھی ہے کہ کل اہل بیت کا یہی مذہب تھا، حالانکہ جعفر صادق کا صریح فتویٰ دار قطنی ص ۴۴۴ میں موجود ہے کہ تین طلاقوں کے بعد بلا نکاح ثانی پہلے شوہر کے لئے عورت حلال نہیں ہو سکتی۔ ۱۲ منہ

[2] اغاثة: ص ۱۸۱، ۱۸۲

میرے نادم ہونے کے تین باتوں پر ایک یہ کہ نہ ہوا میں کہ حرام کرتا طلاق کو' یعنی ایک بات یہ ہے کہ میں نے طلاق کو حرام کیوں نہ کیا" **علی ما یستفاد من کلام ابن القیم**" مخالفین بتائیں کہ اس عبارت میں کہاں یہ ذکر ہے کہ ان تینوں باتوں میں سے ایک تین طلاقوں کے نافذ کردینے کا مسئلہ بھی ہے۔

۳ بفرض محال اس روایت میں مذکور بھی ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین کے نافذ کرنے پر اظہار ندامت کیا تو اتنے سے انکار رجوع کیونکر ثابت ہوسکتا ہے جب کہ کبھی اپنے سابق فتویٰ اور فیصلے کے خلاف کوئی فتویٰ نہیں دیا نہ اس کے خلاف فیصلہ کیا اور کم از کم جس طرح امضائے ثلاث کا مجمع صحابہ میں اعلان کیا تھا اسی طرح ندامت کا اعلان بھی ضروری تھا لیکن اس کا کچھ ثبوت نہیں۔

۴ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رجوع کر لیا ہوتا تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ابو الصہباء کے جواب میں صرف اتنا کہہ کر ہرگز خاموشی اختیار نہ کرتے کہ جب طلاق کے واقعے بکثرت ہونے لگے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین طلاق کو نافذ کر دیا، بلکہ اس کے بعد رجوع کا واقعہ بھی ضرور ذکر کرتے اس لئے کہ اس سلسلہ کی وہ نہایت ضروری کڑی تھی اور حضرت ابن عباس کی شان اس سے بہت بالاتر ہے کہ اس ضروری حصے کو چھوڑ کر لوگوں کو اس غلط فہمی میں مبتلا کریں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہی رائے آخری لمحۂ حیات تک رہی اور واقعہ اس کے خلاف ہوا گر غلط فہمی سے قطع نظر کیجئے تو بھی اس کو کوئی ادنیٰ درجہ کا دیندار جائز قرار نہیں دے سکتا کہ اس آخری حصے کو حذف کر دے جس طرح کہ کوئی اس کو جائز نہیں کہہ سکتا کہ صرف یوں کہے کہ "رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اجازت دی" تاوقتیکہ اس کے ساتھ یہ بھی نہ کہے پھر اس کو منسوخ فرما دیا۔"

۵ میں نے علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی عبارتوں سے ثابت کیا ہے کہ وہ بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی موافقت کو مسئلہ امضائے ثلاث میں تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صحابہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حسن سیاست کے معتقد تھے اس لئے انہوں

نے بھی ان کے امضائے ثلث کے فیصلے کو تسلیم کیا اور ان کے قول سے اتفاق کیا، پس میں پوچھتا ہوں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے فیصلے سے رجوع کرلیا تو کیا وجہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اسی پہلی بات پر اڑے رہے انہوں نے کیوں رجوع نہیں کرلیا اور کیوں حضرت عمر کے بعد بھی وقوع ثلاث کا برابر فتویٰ دیتے رہے۔

اس کے بعد یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ خود علامہ ابن القیم نے اس روایت کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا رجوع ثابت کرنے کے لئے نہیں پیش کیا نہ انہوں نے اس سے رجوع کرنا سمجھا ہے اور نہ وہ اس بات کے قائل ہی ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رجوع کیا بلکہ یہ سب مخالفین زمانہ کی طبع زاد باتیں ہیں جس کا منشاء بجز کم سوادی کے اور کچھ نہیں ہے، علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو جس غرض سے پیش کیا اس کو سمجھنے کے لئے ضرورت ہوگی کہ میں پورا سلسلہ کلام نقل کردوں۔ سنئے بات یہ ہے کہ جب موصوف اپنے زعم میں تین طلاقوں کا ایک ہونا ثابت کر چکے تو ان کو یہ مشکل پیش آئی کہ جب تین طلاقیں ایک کے حکم میں ہیں اور ان کے بعد رجعت جائز ہے تو خلیفہ راشد حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے کیوں ان کو تین قرار دیا اور ان کے بعد رجعت کو ممنوع کہا تو علامہ موصوف نے اس مشکل کا حل یہ تجویز کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کو سیاست پر حمل کیا جائے چنانچہ کہہ دیا کہ حضرت عمر نے تین طلاقوں کو سیاسۃً نافذ کردیا اور تین طلاق دینے والوں کی یہی سزا قرار دے دی کہ ان سے ان کی بیبیوں کو جدا کردیا جائے اور عذاب فراق اور داغ مہجوری کا مزہ ان کو چکھایا جائے لیکن اس حل پر خود علامہ کو اطمینان نہ ہوا اور انہوں نے خود ہی اس پر اعتراض کیا کہ جب سیاست وعقوبت ہی منظور تھی تو اس کی کیا ضرورت تھی کہ تین طلاقوں کو نافذ کرکے (بخیال علامہ رحمۃ اللہ علیہ) عہد نبوی وعہد صدیقی کے فیصلوں کی مخالفت کے مرتکب ہوتے یہی کیوں نہ کیا کہ تین طلاق دینے کو حرام کردیتے اور اعلان کرادیتے کہ جو ایسا کرے گا وہ سخت سزا کا مستحق ہوگا، بہرحال سیاست اسی میں تو منحصر نہ تھی کہ تین

طلاقوں کا نفاذ کر دیا جاتا بلکہ یہ بھی تو ہو سکتا تھا کہ تین طلاقوں کو حرام کر دیا جاتا اور دوسری تعزیرات نافذ کر کے ایقاع ثلاث کو بند کیا جاتا، اس کے جواب میں علامہ ابن القیم نے کہا ہے کہ بے شک حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے لئے سیاست کی موخر الذکر صورت ممکن تھی لیکن انہوں نے نہ کیا اور اس نہ کرنے پر نادم ہوئے چنانچہ مسند عمر رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ندامت تھی کہ انہوں نے طلاق کو حرام کیوں نہ کیا بس یہ وہ مقام ہے کہ جہاں ابن القیم نے روایت اسماعیلی کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد لکھا ہے کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تین اکٹھی طلاقوں کے واقع کرنے کو جائز سمجھتے ہیں۔

اس تفصیل سے خوب واضح ہو گیا کہ ابن القیم نے اس روایت کو اس کا ثبوت دینے کے لئے نہیں پیش کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تین طلاقوں کے نافذ کرنے پر نادم تھے بلکہ اس کے ثبوت میں پیش کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اکٹھے تین طلاقوں کو حرام قرار نہ دینے پر نادم تھے پس اس ندامت سے اگر رجوع ثابت ہو سکتا ہو گا تو یہ ثابت ہو گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین طلاق کو جائز کہنے سے رجوع کر لیا یعنی تین طلاق کو حرام کہنے لگے لیکن تین طلاقوں کے حرام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کوئی اس کا ارتکاب کرے تو واقع بھی نہ ہوں گی۔ دیکھئے حالت حیض میں طلاق دینا ناجائز ہے لیکن حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بی بی کو بحالت حیض ایک طلاق دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے واقع ہونے کا فتویٰ دیا اور چونکہ ایک ہی طلاق تھی اس لئے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے رجعت کرائی بہر حال ابن القیم کے کلام سے بھی کسی طرح ظاہر نہیں ہوتا کہ اس روایت کا کوئی تعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے رجوع سے ہو۔

اس مقام پر پہنچ کر میں یہ ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ ابن القیم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی جانب سے جو اعتذار پیش کیا ہے وہ حد درجہ کمزور اور بودا بلکہ

واقعات کے بالکل خلاف ہے۔

اولاً امضائے ثلث[1] کو سیاست وعقوبت کہنا خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ابن القیم کے قول کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ آپ ابھی معلوم کر چکے ہیں کہ ابن القیم کی تحقیق میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ تین اکٹھی طلاقیں دینے کو جائز سمجھتے تھے پھر میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کے بعد علامہ موصوف اس جائز فعل پر تعزیر وعقوبت کو کس قانون شرعی کے مطابق جائز ثابت کریں گے خود ابن القیم رحمہ اللہ نے اعلام الموقعین (جلد ا صفحہ ۳۲) میں لکھا ہے "وکثیر من الفقهاء لا يرى تحريمه فكيف يعاقب من لم يرتكب محرما عند نفسه" یعنی آج تین طلاقیں دینے والے کو سزا دینا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بہت سے فقہاء اس کو حرام نہیں جانتے تو جب وہ مرتکب حرام نہیں ہوا تو اس کی سزا کیسے ہوسکتی ہے مجھے حیرت ہے کہ علامہ موصوف امضائے ثلث کو عقوبت کہتے وقت یہ بات کیسے بھول گئے اور یہ پوچھتے ہوئے تو میرا کلیجہ کانپ اٹھتا ہے کہ کسی جائز فعل پر تعزیر وعقوبت کی نسبت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی طرف کرنے کے لئے کون سا دل وجگر پیدا کریں گے۔

ثانیاً علامہ موصوف نے حدیث ابو الصہباء کے ان الفاظ "ان الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم" (یعنی لوگوں نے ایسی چیز میں جلد بازی کر ڈالی جس میں ان کو دیر کرنا چاہئے تھی پس کاش ہم اس کو ان پر نافذ کر دیتے) کو نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ الفاظ گویا صراحۃً دلالت کرتے ہیں کہ تین طلاقیں مجموعی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک حرام نہ تھیں بلکہ جائز تھیں اس لئے انہوں نے ان کو نافذ کر دیا میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے یہ تقریر کر کے تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کا حکم وفتویٰ دیا اور اس تقریر سے گویا صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ثلاث مجموع کو جائز سمجھ کر

[1] یعنی تین طلاقوں کا نافذ کرنا ۱۲ منہ

ایسا کیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک متنفس نے بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو متنبہ نہ کیا کہ ثلث مجموع حرام ہیں لہٰذا آپ ان کو نافذ تو کیجئے لیکن للہ ایک حرام چیز کو جائز نہ سمجھئے میں حیرت میں ہوں کہ ابن القیم کے دل میں اس اعتراض کا خطرہ باوجود اس کے وضوح وظہور کے کیونکر نہیں پیدا ہوا؟ اور یہ خطرہ گزرا تو انہوں نے کس طرح یہ جائز رکھا کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، ابن عمرو بن العاص، ابوہریرہ، علی عثمان، عمران بن حصین وغیرہم رضی اللہ عنہم اجمعین کے سامنے ایک حرام چیز کو جائز کہا گیا ہے اور ان تمام حضرات نے خاموشی اختیار کی حالانکہ ان حضرات کی شان تو بہت بڑی ہے اس وقت کی عورتیں بھی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو ٹوک دیتی تھیں۔

ثالثاً حیرت ہے کہ علامہ نے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی جانب تین یکجائی طلاقوں کے جائز رکھنے کی نسبت کس طرح کی جب کہ وہ خود اسی اغاثۃ اللہفان (صفحہ ۱۷۳) میں لکھ چکے ہیں کہ جب تین طلاق دینے والا ان کے پاس لایا جاتا تھا تو درد پہنچانے والی سزا دیتے تھے اور اس کی بی بی کے حرام ہونے کا فتویٰ دیتے تھے سوال یہ ہے کہ جائز کام پر سزا کیسی؟

رابعاً اس پریشان کلامی کی بھی کوئی حد ہے کہ یہاں تو لکھ دیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تین طلاقوں کو جائز سمجھتے تھے اور زاد المعاد و اعلام الموقعین میں اس کے بالکل خلاف لکھا اعلام (جلد۲ صفحہ ۲۶) میں لکھتے ہیں کہ جب لوگوں نے اللہ سے ڈرنا چھوڑ دیا اور کتاب اللہ سے کھیل کرنے لگے اور غیر شرعی طلاق دینے لگے تو جس چیز کا لوگوں نے التزام کیا اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر لازم کر دیا ان کو سزا دینے کے لئے الخ اور زاد المعاد (جلد ۷ صفحہ ۱۹۱) برہامش زرقانی میں لکھتے ہیں "لم یخالف عمر اجماع من تقدمه بل رأى الزامهم بالثلاث عقوبة لهم لما علموا انه حرام و تتابعوا فيه" یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے سے پہلے صحابہ رضی اللہ عنہم کے

اجماع کی مخالفت نہیں کی بلکہ انہوں نے تین طلاق کے لازم کرنے کو لوگوں کے سزا کے لئے مناسب خیال کیا بدیں وجہ کہ لوگ اس کو حرام جانتے ہوئے پے بہ پے اس کے مرتکب ہوئے یہ عبارتیں دلالت کرتی ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین طلاق حرام تھی ان کا واقع کرنا کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کرنا تھا یہ طریقہ طلاق غیر شرعی تھا اس لئے ان کو سزا دی ایسا صریح تعارض وتہافت علامہ ابن القیم کے کلام میں محل تعجب ہے، کیا ہمارے مخالفین بتا سکتے ہیں کہ ان دونوں میں کون سی بات صحیح ہے۔

خامساً اگر کہا جائے کہ ابن القیم کی دوسری بات تحقیقی ہے یعنی یہ کہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ یکجائی تین طلاقوں کو حرام سمجھتے تھے تو یہ درست ہے لیکن اس کے بعد میں پوچھوں گا کہ ثلث مجموع کی حرمت کے باوجود اگر کوئی شخص ایسی طلاق دیتا تھا تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سیاسی حکم سے قطع نظر کر کے فتویٰ کیا دیتے تھے یعنی ثلث مجموع کو از روئے فتویٰ (مع قطع النظر عن السیاسۃ) ثلاث مشروع کا حکم دیتے تھے۔ یا ایک رجعی کا اگر کہیے کہ ثلاث مشروع کا حکم دیتے تھے تو آپ نے ہمارے مسلک کو علی الرغم تسلیم کر لیا اور آپ نے ابن القیم کے اس قول کی کہ (حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے سے پہلے صحابہ رضی اللہ عنہم کی مخالفت نہیں کی) تغلیط کر دی اس لئے کہ اس صورت میں تو (بخیال مخالفین) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ متقدمین کی صریح مخالفت کی اور اگر کہیے کہ حضرت فاروق رضی اللہ عنہ تین طلاقوں کو حرام سمجھتے تھے اور کوئی ایسی طلاق دے دے تو اس کو از روئے فتویٰ ایک رجعی کے حکم میں قرار دیتے تھے لیکن سیاسۃً وتعزیراً تینوں کو نافذ کر دیتے تھے تو یہ خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تصریح کے خلاف ہے چنانچہ امام المخالفین علامہ ابن القیم نے خود اغاثۃ اللھفان میں یہ روایت بسند صحیح نقل کی ہے۔ "قال سعید بن منصور حدثنا سفیان عن شقیق سمع انسا یقول قال عمر فی الرجل یطلق ثلاثا قبل ان یدخل بھا ھی ثلاث لا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ وکان اذا اتی بہ

اوجعہ'' یعنی حضرت انس راوی ہیں کہ حضرت عمر اس شخص کے بارے میں جو اپنی بی بی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دے یہ فرماتے تھے کہ یہ طلاقیں تین ہی ہیں (ایک نہیں) اور عورت اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ دوسرا شوہر نہ کرے اور جب ایسا شخص ان کے پاس لایا جاتا تو درد پہنچاتے (یعنی سخت سزا دیتے)۔[1] اس روایت میں صراحۃً موجود ہے کہ ثلاث مجموع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک تین ہی ہیں اور یہ کہ اس کے بعد بغیر نکاح ثانی شوہر اول کے لئے عورت حلال ہی نہیں، پس یہ کہنا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تین طلاقوں کو ایک رجعی کا حکم دیتے تھے غلط ہو گیا۔ اسی طرح یہ بھی غلط ہو گیا کہ ثلاث مجموع کو نافذ کر دینا سیاسۃً وتعزیراً تھا اس لئے کہ روایت میں تصریح ہے کہ مطلقۂ ثلاث شوہر اول کے لئے حلال نہیں۔

اور اس اثر کی تائید ایک اور اثر سے ہوتی ہے جو دار قطنی (صفحہ ۴۲۸) میں مذکور ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ ایک شخص بحالت حیض اپنی بی بی کو بتہ طلاق دے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا (یہ واضح رہے کہ مولوی شمس الحق صاحب اہل حدیث نے التعلیق المغنی (صفحہ ۴۵۰) میں لکھا ہے کہ اہل مدینہ تین طلاقوں کو بتہ کہتے ہیں) اور عرض حال کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے اپنے خدا کی نافرمانی کی اور تمہاری بی بی تم سے جدا ہو چکی، اس نے کہا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے تو اپنی بی بی کو طلاق دی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرا دی تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ان کو رجعت کا اختیار اس لئے ملا تھا کہ انہوں نے کل طلاقیں نہیں دے ڈالی تھیں (بلکہ صرف ایک دی تھی دو طلاقیں باقی رکھی تھیں) اور تم نے تو رجعت کرنے کے لئے کچھ باقی ہی نہیں رکھا (بلکہ کل طلاقیں دے ڈالیں) الخ۔ اس اثر سے بھی صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ثلاث مجموع کو موجب حرمت زوجہ اور از روئے فتویٰ شرعی اس صورت میں رجعت کو ناممکن سمجھتے تھے۔

---

[1] اضافۃ: ص ۱۷۳

سادساً امضائے ثلاث کو سیاسی وتعزیری حکم اس لئے بھی نہیں کہا جا سکتا کہ بلاشبہ خلفاء وائمہ کو سیاست وتعزیر کے بہت وسیع اختیارات حاصل ہیں لیکن کسی خلیفہ یا امام کو یہ حق ہرگز حاصل نہیں ہے کہ کوئی ایسی سیاست وتعزیر جاری کرے جس سے کسی حکم منصوص شرعاً کا ابطال یا تغیر لازم آئے اور امضائے ثلاث کو سیاست وتعزیر کہنے کی صورت میں مخالفین کے مسلمات سے لازم آئے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سیاست کو جاری کر کے ایک حکم منصوص شرعاً کو بدل ڈالا (العیاذ باللہ) اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ۔

❶ مخالفین کے نزدیک تین یکجائی طلاقیں ایک رجعی کے حکم میں ہیں اور۔

❷ مخالفین کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہی خیال تھا[1] اور۔

❸ مخالفین اس سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ ایک یا دو طلاق کے بعد بنص قرآنی شوہر کو رجعت کا استحقاق حاصل ہے ارشاد ہوا "وبعولتهن احق بردهن في ذلك" پھر۔

❹ مخالفین یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین مجموعی طلاقوں کو جو ایک رجعی کے حکم میں ہیں سیاسۃً تین قرار دے کر شوہر سے بی بی کو جدا کر دیا اور استحقاق رجعت کو باطل کر دیا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے سیاسی حکم سے (جس کی نسبت ابن القیم رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ذاتی رائے وقیاس تھا) اس استحقاق کو جو بنص قرآنی ثابت تھا باطل کر دیا اور اس آیت قرآنی کے حکم کو بدل دیا "نعوذ بالله من ذلك وحاشا جناب الفاروق ان يفعل كذلك"

سابعاً علامہ ابن القیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ صحابہ کرام نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس سیاسی حکم سے اتفاق کیا اور سب نے اس کو پسند کیا لیکن معلوم نہیں وہ اور ان کے

---

[1] زاد المعاد

متبعین اس کا کیا جواب دیں گے کہ جس سیاست سے بنا بر مسلمات مخالفین کسی حکم قرآنی کی تغییر یا ابطال لازم آتا ہو اس سے اس جماعت نے کس طرح اتفاق کر لیا جس کی دینداری و پرہیز گاری جن کے کمال ایمان و خلوص اور جن کے تورع و دیانت کی شہادتیں قرآن کریم دے رہا ہے۔

ثامناً امضائے ثلث کو محض سیاست و تعزیر کہنا اس لئے بھی باطل ہے کہ جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس سیاست سے راضی و متفق الرائے بتایا جاتا ہے ان میں سے بہتوں کے فتوے آج بھی ہمارے پیش نظر ہیں جو بہ ندائے بلند پکار رہے ہیں کہ امضائے ثلث تعزیری حکم نہیں ہے بلکہ تشریعی حکم ہے اور "فیما بینھم و بین اللہ" یہی ان کا اعتقاد و فتویٰ ہے میں نے باب اول میں کئی صحابیوں کے فتوے نقل کئے ہیں اور خود ابن القیم نے اغاثۃ (صفحہ ۱۷۳ و ۱۷۴) میں بہت سے صحابہ کے فتوے درج کئے ہیں۔ ان کو ملاحظہ کر کے میرے بیان کی تصدیق کی جا سکتی ہے۔ میں نمونے کے دو فتوے یہاں نقل کرتا ہوں۔

اغاثۃ (صفحہ ۱۷۴) میں بیہقی کے حوالہ سے مذکور ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے پاس مسجد میں حاضر ہو کر بیان کیا کہ ایک شخص نے اپنی بی بی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں۔ حضرت عمران رضی اللہ عنہ نے فرمایا "اثم بربہ و حرمت علیہ امرأتہ" (یعنی بخدا اس نے گناہ کیا اور اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی) اس شخص نے ابو موسیٰ اشعری سے اس کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ابو نجید (یعنی عمران) کے ایسے بہت سے لوگ پیدا کر دے۔

اور اغاثۃ (صفحہ ۱۷۳) میں بحوالہ بیہقی مذکور ہے کہ ایک شخص نے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ ایک شخص نے اپنی بی بی کو سو طلاقیں دے دیں تو کیا حکم ہے؟ فرمایا، "ثلاثۃ تحرم و سبع و تسعون فضل" (یعنی تین طلاقیں اس کی بی بی کو اس پر حرام کر دیں گی اور ستانوے طلاقیں فالتو ہیں)۔

ان دونوں فتوؤں کو بغور پڑھئے ان میں صراحۃً مذکور ہے کہ تین طلاقوں سے بی بی حرام ہو جاتی ہے، علامہ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کے متبعین سے میں کہتا ہوں کہ آپ کے خیال میں مجموعی طلاقوں کے بعد رجعت جائز ہے اور یہ تینوں ایک کے حکم میں ہے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محض سیاسۃً تین کو نافذ کر دیا تھا، اور صحابہ نے بھی ان کی موافقت کی تھی، نہایت بجا، اور بالکل درست لیکن مہربانی کر کے ذرا یہ بھی ارشاد ہو کہ کیا کسی حلال و جائز کو سیاسۃً حرام و ناجائز بھی کہا یا کیا جا سکتا ہے؟ کیا سیاست و تعزیر کے وسیع اختیارات میں یہ بھی داخل ہے کہ کسی حلال و جائز شئے کو حرام و ناجائز کر دیا جائے؟

دوستو! ساری خرابیاں صرف اس لئے لازم آتی ہیں کہ تم نے امضائے ثلث کو سیاسی حکم کہا ہے ؎

خشت اول چوں نہد معمار کج
تا ثریا میرود دیوار کج

تنبیہ

مجھے اندیشہ ہے کہ مخالفین زمانہ میرے مؤاخذات سے گھبرا کر کہیں یہ نہ کہہ بیٹھیں کہ امضائے ثلث کو سیاسی و تعزیری حکم قرار دینا علامہ ابن القیم کی ذاتی رائے ہے اور ہم کو ان کی اس رائے سے اتفاق نہیں ہے۔ علامہ ابن القیم کی یہ رائے غلط ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہی فتویٰ تھا کہ تین یکجائی طلاقیں تین ہی ہیں، اور اس کے بعد رجعت جائز نہیں ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ میں خطائے اجتہادی سرزد ہوئی ہے۔ اس لئے میں پہلے ہی سے ان کو متنبہ کر دینا چاہتا ہوں کہ وہ اس بے باکی کا خطرہ بھی اپنے دل میں نہ لائیں۔ اور ٹھنڈے دل سے غور کریں کہ امضائے ثلث میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ منفرد نہیں تھے بلکہ سارے صحابہ رضی اللہ عنہم ان

کے ساتھ تھے۔ اور سب نے ان کی موافقت و تائید کی (جیسا کہ ابن القیم کی تصریحات سے ثابت کیا جا چکا ہے) لہٰذا (معاذ اللہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مخطی کہنے سے سارے صحابہ کا خطا پر اجماع و اتفاق لازم آجائے گا اور اس کے قائل ہونے کے بعد معاملہ بڑی خطرناک حد تک نازک ہو جائے گا اور نہ معلوم کتنی گتھیاں پڑ جائیں گی جن کے سلجھانے سے آپ کی پوری جماعت قاصر رہ جائے گی، اور یہی نہیں بلکہ بہت سی چیزوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا میں اثارہ فتنہ کے خوف سے ان باتوں کو عام نہیں کرنا چاہتا۔ اہل علم کے لیے اتنا اشارہ بہت کافی ہے۔

اس کے علاوہ مخالفین کو اس نکتہ سے بھی آشنا کر دوں کہ خلفائے راشدین کی حیثیت دیگر صحابہ کی حیثیتوں سے بہت بلند قرار دی گئی ہے۔ مجھے یہاں ان کی جملہ حیثیات سے بحث نہیں بلکہ یہاں صرف ان کی مفتیانہ حیثیت کو واضح کرنا مقصود ہے اور اس کی نسبت مجھے یہ کہنا ہے کہ حضرات خلفاء کی مفتیانہ حیثیت کی عظمت کا اظہار احادیث نبویہ میں بتصریح مذکور ہے لیکن اس کے علاوہ قرآن کریم کے ارشادات میں بھی اس کا ذکر موجود ہے کہ خلفائے راشدین اپنے عہد خلافت میں جن احکام کو جاری کر دیں اور جن امور کی ترویج فرما دیں وہ سب دین پسندیدۂ الٰہی میں داخل اور معروف شرعاً کے مصداق ہیں۔

چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ اپنی عدیم النظیر کتاب ازالۃ الخفاء مقصد اول (صفحہ ۱۹) میں تحریر فرماتے ہیں:

> دوم آنکہ از باب عقائد و عبادات و معاملات و مناکحات و احکام خراج و آنچہ در عصر مستخلفین ظاہر شود و ایشاں باہتمام تمام سعی در اقامت آں کنند دین مرتضی است، پس الحال قضاء مستخلفین در مسئلہ یا فتویٰ ایشاں در حادثہ ظاہر شود، آں دلیل شرعی باشد کہ مجتہد بآں تمسک نماید زیرا کہ آں دین مرتضی است کہ تمکین آں واقع شد ہر چند اجتہاد ہر مجتہدے

"ولو کان صحابیا" احتمال خطا دار دو نزدیک کسے کہ میگو "کل مجتهد مصیب" تعدد جواب در ہر حادثہ محتمل است ونزدیک کسے کہ میگوید "المصیب واحد والآخر معذور غیر آثم" احتمال خطا در ہردو جانب ممکن است لیکن ایں ہمہ ظنون ظہور حقیقت آنچہ در زبان ایشان وبسعی ایشان شائع شدہ برنمی دارد۔

اور (صفحہ ۲۳) میں فرماتے ہیں:

باز مفہوم "اقاموا و اٰتوا وامروا ونهوا" آن است کہ ہرچہ از ممکنین درایام تمکین ایشان ازیں ابواب ظاہر شود ہمہ معتدبہ خواہد بود شرعاً۔

اور (صفحہ ۱۱۶) میں فرماتے ہیں:

واما آنکہ قول خلیفہ حجت است چوآنرا امضا کند وآں قول ممکن شود در مسلمین وآں بالاتراز قیاس است وایں خصلت ثابت است دریں بزرگواراں پس ثابت است بطریق بسیار "قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ. وقال عزوجل: اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ﴾"

ان تمام عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی متعدد آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عقائد وعبادات ومعاملات ومناکحات جو خلفائے راشدین کے زمانہ میں ان کی کوشش سے رائج یا جاری ہوئے وہ سب پسندیدہ الٰہی ہیں آج اس عہد کا جو فتویٰ یا فیصلہ ان امور کے متعلق ملے وہ حجت ودلیل شرعی ہے اور خطائے اجتہادی کا احتمال ان فتووں یا فیصلوں کی حقیقت یا حجیت پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتا بلکہ حق وحجت ہی رہیں گے۔

اس مسئلے میں اب چند باتیں اور رہی جاتی ہیں، دل تو چاہتا ہے کہ ان کو بھی لکھ ہی دیا جائے، لیکن چونکہ یہ تحریر بہت طویل ہوتی جارہی ہے اس لئے اس صحبت میں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں۔ اگر ضرورت سمجھی گئی تو کسی دوسری صحبت میں بقیہ مباحثہ کا اضافہ کردیا جائے گا۔

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيّد المرسلين وعلى اله وصحبه اجمعين.

اضافہ

آثار صحابہ

نو صحابۂ کرام کے آثار پڑھ چکے ہیں۔ ان حضرات کے علاوہ دیگر صحابہ سے بھی ایسے فتوے منقول ہیں جیسا کہ پہلے بھی اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، مثلاً حضرت عثمان غنی اور حضرت علی اور حضرت زید بن ثابت وعبداللہ بن معقل مزنی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ وہ بھی تین طلاقوں کے واقع ہونے کا فتویٰ دیتے تھے، چنانچہ عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں روایت کیا ہے۔

اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ

"عبدالرزاق عن ابراهيم بن محمد عن شريك بن ابي نمر[1] قال: جاء رجل الى على فقال: انى طلقت امرأتى عدد العرفج، قال: تأخذ من العرفج ثلاثا و تدع سائره."

ترجمہ: "حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص نے آکر کہا کہ میں نے

---

[1] چونکہ اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو "اثر زید بن ثابت" کے عنوان سے آرہی ہے اس لئے اس سند کا ارسال مضر نہیں ہے۔ نیز اس کی تائید سنن کبری کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے "عن حبيب بن ابى ثابت عن بعض اصحابه قال جاء رجل الى على رضى الله عنه فقال طلقت امراتى الفا. قال ثلاث تحرمها واقسم سائرها بين نسائك" یعنی ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بی بی کو ایک ہزار طلاقیں دے ڈالیں ہیں تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تین طلاقیں تمہاری بی بی کو تم پر حرام کردیں گی باقی طلاقوں کو اپنی بیبیوں میں تقسیم کردو ۷/۳۳۵) اس کے علاوہ غیر مدخولہ کے حق میں تین اکٹھی طلاقوں کے واقع ہو جانے کا فتویٰ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنن کبریٰ میں دو سندوں سے مذکور ہے، ایک بطریق حسن عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ عن علی۔ اور ایک بطریق جعفر بن محمد عن ابیہ عن علی ۱۲ منہ۔

عرفج کے درختوں کی تعداد میں اپنی بی بی کو طلاق دے دی ہے، آپ نے فرمایا ان درختوں میں سے تین لے لو، باقی کو جانے دو۔"

اثر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

"قال ابراهيم: واخبرني ابو الحويرث عن عثمان بن عفان مثل ذلك."[1]

تَرجَمَہ: "ابراہیم کہتے ہیں کہ مجھ سے ابو الحویرث نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا قول بھی اسی کے مثل بیان کیا ہے۔"

اس اثر کو یہ کہہ کر ٹالا نہیں جا سکتا کہ ابراہیم و ابو الحویرث متکلم فیہ ہیں، اور ابو الحویرث کا سماع حضرت عثمان سے ثابت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی تائید ایک بہت قوی السند اثر سے ہوتی ہے۔ مصنف عبدالرزاق میں مذکور ہے کہ حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا کے مکاتب نُفیع نے اپنی منکوحہ کو دو طلاقیں دے دیں (اس بات کو ذہن میں رکھئے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نزدیک غلام یا مکاتب کے حق میں دو طلاقیں تین کے حکم میں ہیں اور ان کو دو سے زیادہ طلاق کا حق نہیں ہے) طلاق کے بعد نُفیع نے رجعت کا ارادہ کیا تو ازواج مطہرات نے منع کیا اور کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مسئلہ دریافت کرو۔ نُفیع مسئلہ پوچھنے گئے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ و زید بن ثابت رضی اللہ عنہما اکٹھے مل گئے پوچھنے پر دونوں ایک ساتھ بولے کہ تمہاری عورت تم پر حرام ہوگئی اب جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرلے حلال نہیں ہوسکتی۔

اس اثر کی اسناد یہ ہے "عبدلرزاق عن الثوری عن ابی الزناد عن سلیمان ابن یسار"[2]

---

[1] مصنف عبدالرزاق قلمی نسخہ کتب خانہ مراد ملا استنبول (۱۵۸/۳) مصنف کے مطبوعہ نسخہ میں جلد ششم کے ص ۳۹۴ پر اس حدیث کو ملاحظہ کیجئے۔ (ناشر)

[2] ۲/۴ /۷ اس اثر کو امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں بھی ذکر کیا ہے، دیکھو تنویر الحوالک ۹۴/۲۔ (ناشر)

اور اس سے بھی اونچی سند مذکور ہے، "عبدالرزاق عن معمر عن الزهری عن ابن المسیب قال: قضی عثمان فی مکاتب طلق امرأته تطلیقتین وهی حرة، فقضی له ان لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره" نیز اس کی تائید اس اثر سے بھی ہوتی ہے جس کو ابن حزم نے محلی (جلد۱۰ صفحہ۱۷۲) میں نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کہا میں نے اپنی عورت کو ہزار طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں سے بائن ہوگئی۔ اس کی سند یہ ہے۔"وکیع عن جعفر بن برقان عن معاویة بن ابی یحیی"

اثر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ

"عبدالرزاق عن ابی سلیمان عن الحسن بن صالح عن مطرف عن الحکم ان علیا وابن مسعود و زید بن ثابت قالوا: اذا طلق البکر ثلاثا فجمعها لم تحل له حتی تنکح زوجاغیره، فان فرقها بانت بالاولی ولم تکن الاخریین (کذا) شیئا"[1]

ترجمہ: "حضرت علی رضی اللہ عنہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا ہے، کہ مرد جب کنواری (غیر مدخولہ) عورت کو بیک لفظ تین طلاقیں دے دے تو وہ شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی، جب تک دوسرا شوہر نہ کرے، لیکن اگر الگ الگ لفظوں میں تین طلاقیں دی ہیں، تو پہلی طلاق سے وہ بائنہ ہوجائے گی اور دو باقی طلاقیں کالعدم ہوجائیں گی۔"

سنن سعید بن منصور میں ہے کہ حکم بن عتیبہ نے مذکورہ بالا فتوی دیا، جب ان

---

[1] مصنف عبدالرزاق مطبوعہ بیروت: ۳۳۶/۶

سے پوچھا گیا کہ یہ فتویٰ کس سے مروی ہے، تو فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ اور زید رضی اللہ عنہ سے۔ اس کی سند یہ ہے "سعید قال: حدثنا ھشیم قال: حدثنا مطرف عن الحکم"[1]

سنن سعید میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے باسناد دیگر بھی ایسا ہی مروی ہے۔

تنبیہ

غیر مدخولہ عورت کا یہی حکم حنفی مذہب میں بھی ہے کہ اگر اس کو یوں طلاق دی جائے کہ تجھ کو طلاق دی، تجھ کو طلاق دی، تجھ کو طلاق دی۔ تو وہ پہلے فقرہ سے بائنہ ہو جائے گی باقی دو فقرے کالعدم ہو جائیں گے۔ لیکن اگر کسی غیر مدخولہ عورت کو یوں طلاق دی کہ میں نے تجھ کو تین طلاقیں دیں، تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور عورت بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہو سکتی۔

بہر حال اس اثر سے معلوم ہوا کہ یہ تینوں حضرات غیر مدخولہ کے حق میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اس کو بیک لفظ تین طلاقیں دی گئیں، تو تینوں واقع ہوں گی۔

اثر حضرت عبداللہ بن معقل مزنی رضی اللہ عنہ

سنن سعید بن منصور میں ہے کہ عبداللہ بن معقل رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر "انت طالق انت طالق انت طالق" (تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے) لگاتار کہے، درمیان میں وقفہ اور سکوت نہ کرے تب بھی بغیر حلالہ کے عورت حلال نہ ہوگی۔[2]

اس کی سند یہ ہے "ناھشیم، نا مغیرۃ عن الشعبی عن عبداللہ بن معقل" جن صحابہ کرام کے فتوے ہم نے پیش کیے، ان کی تعداد اب تیرہ ہوگئی اس کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ چند تابعین کے فتوے بھی پیش کر دیئے جائیں۔

---

[1] سنن سعید حدیث نمبر ۱۰۷۶ [2] سنن سعید: ۲/۲۶۳

سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ

"اذا طلق الرجل البكر ثلاثا فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره."[1]

ترجمہ: "جب مرد کنواری (غیر مدخولہ) کو تین طلاقیں دے دے تو بغیر حلالہ کے وہ اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔"

اس کی سند یوں ہے: "عبدالرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب"

قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مقرر کردہ قاضی تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد سے لے کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد تک برابر قاضی رہے۔

شعبی راوی ہیں کہ ایک شخص نے شریح سے کہا کہ میں نے اپنی بی بی کو سو طلاقیں دے دی ہیں۔ شریح نے جواب دیا کہ تین تو تمہارے لئے ہیں، باقی ستانوے اسراف و معصیت ہیں۔

اخبار القضاۃ میں اس کی سند یوں ہے۔ "اخبرنی محمد بن شاذان قال اخبرنا يعلى قال حدثنا ابو زبيد ان اسماعيل بن ابي خالد حدثهم عن عامر قال جاء رجل الى شريح"

اور ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کی ہے کہ شریح رحمۃ اللہ علیہ کے پاس ایک شخص نے آکر کہا میں نے اپنی بی بی کو ستاروں کی تعداد میں طلاق دے دی ہے تو شریح نے فرمایا کہ وہ تم سے بائنہ ہوگئی۔ اس نے کہا، آپ کی کیا رائے ہے؟ شریح نے جواب

[1] مصنف عبدالرزاق: ٦/٣٣٢

دیا کہ میری رائے یہ ہے کہ سواری پر کجاوہ کسو اور سوار ہو کر روانہ ہو جاؤ، جب احمقوں کی سرزمین پر پہنچو تو وہاں اتر پڑو، اس کو بھی دکیع نے بہ سند بیان کیا ہے۔[1]

امام مسروق رحمۃ اللہ علیہ

سعید بن منصور نے اس سند سے "ناھشیم عن جابر عن الشعبی عن مسروق"[2] ان کا بعینہ وہی فتویٰ نقل کیا ہے جو عکرمہ کا ہے، عکرمہ کا فتویٰ عنقریب مذکور ہوگا۔

سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ

انہوں نے فرمایا:

"اذا قال انت طالق ثلاثا قبل ان یدخل بھا لم تحل له حتی تنکح زوجا غیرہ"

ترجمہ: "جب خلوت سے پہلے مرد عورت سے کہے کہ تجھ کو تین طلاقیں، تو جب تک حلالہ نہ ہو عورت اس کے لئے حلال نہیں۔"

اس کی سند یہ ہے، "سعید قال: ھشیم قال: انا ابو بشر عن سعید بن جبیر"[3]

عکرمہ مولی ابن عباس رضی اللہ عنہما

مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ ان سے غیر مدخولہ کی تین طلاقوں کے بارے میں پوچھا گیا، تو فرمایا کہ اگر بیک لفظ تینوں دی گئی ہیں تو وہ شوہر کے لئے بلا حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر یوں کہا گیا ہے کہ تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے، تو پہلے فقرہ سے عورت بائنہ ہو جائے گی اور باقی دو بے کار ہو جائیں گے۔

---

[1] ۲۶۱/۲ و ۲۰۶/۳ [2] سعید بن منصور: ۲۶۲/۱

[3] سعید بن منصور: ۲۶۳/۱، مصنف عبدالرزاق: ۳۳٤/٦

اس کی سند یوں ہے، "عبدالرزاق عن معمر عن ابن طاؤس قال سئل عکرمۃ" [1]

حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ

عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے نخعی رحمۃ اللہ علیہ سے بھی بعینہٖ وہی بات روایت کی ہے، جو عکرمہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، اس کی سند یوں ہے، "عبدالرزاق عن معمر عن سعید عن ابی معشر عن ابراھیم" [2]

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ

انہوں نے بھی بعینہٖ وہی فرمایا ہے، جو ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے، اس کی سند یہ ہے۔ "عبدالرزاق عن معمر عن عطاء بن السائب عن الشعبی" [3]۔
"وسعیدنا ھشیم ناداؤد بن ابی ھند عن الشعبی" [4]

حکم بن عتیبہ رحمۃ اللہ علیہ

اوپر مع حوالہ و سند گزر چکا، مصنف عبدالرزاق میں اس کی سند یہ ہے، "عبدالرزاق عن غیر واحد عن مطرف عن الحکم" [5]

حماد بن ابی سلیمان رحمۃ اللہ علیہ

اس کی سند "عبدالرزاق عن ابن عیینۃ عن مسعر عن حماد" [6]

زہری رحمۃ اللہ علیہ وقتادہ رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ اگر کسی شخص نے سفر میں اپنی بی بی کو دو گواہوں

---

[1] مصنف عبدالرزاق: ۳۳۶/۶

[2] عبدالرزاق: ۳۳۶/۶، مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۵/۵، سنن سعید بن منصور: ۲۶۲/۱

[3] عبدالرزاق: ۳۳۶/۶ [4] سعید بن منصور: ۲۶۴/۱، مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۵/۵

[5] عبدالرزاق: ۳۳۷/۶ [6] عبدالرزاق: ۳۳۷/۶

کے سامنے تین طلاقیں دے دیں اور وطن واپس آنے کے بعد اس نے اپنی بی بی سے وطی کی، اس پر گواہوں نے کہا کہ وہ ہمارے سامنے تین طلاقیں دے چکا ہے، تو اس صورت میں زہری رحمۃ اللہ علیہ اور قتادہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا، اگر شوہر بہ حلف کہے کہ ان دونوں نے مجھ پر جھوٹی گواہی دی ہے، تب تو اس کو سو کوڑے لگائے جائیں گے، اور مرد و عورت میں علیحدگی کر دی جائے گی۔ اور اگر مرد نے اقرار کر لیا کہ ہاں، میں نے طلاق دی ہے تو اس کو سنگسار کیا جائے گا۔[1]

تین طلاقوں کے بعد جو رجعت کا فتویٰ دے

زہری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فتویٰ بھی اسی کتاب میں مذکور ہے کہ کسی نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں، پھر کسی نے اس کو فتویٰ دے دیا کہ رجعت کر لو، اس کو عبرت ناک سزا دی جائے گی اور مرد و عورت کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اور اس ناجائز وطی کا تاوان بھی برداشت کرنا پڑے گا۔

تین طلاقوں کے بعد رجعت کا فتویٰ دینے والے اس فتویٰ کو بغور پڑھیں اور تمام اہل حدیث ٹھنڈے دل سے سوچیں کہ زہری سے بڑھ کر کون اہل حدیث ہو سکتا ہے، جس کے خوشہ چیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر بعد کے تمام محدثین ہیں، جن میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ و مسلم رحمۃ اللہ علیہ تمام حضرات شامل ہیں۔

علامہ حافظ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب

علامہ ابن حزم ترک تقلید کے پر جوش مبلغ اور تقلید کو حرام کہنے اور عملاً ترک تقلید نیز ائمہ مجتہدین پر سخت سے سخت نکتہ چینی و حرف گیری کرنے میں سب سے زیادہ پیش پیش ہیں۔ حیرت ہے کہ موجودہ اہل حدیث حضرات کے برخلاف ان کے نزدیک قرآن و حدیث سے جو چیز ثابت ہے یہ ہے کہ ایک مجلس بلکہ ایک لفظ میں تین طلاق

[1] مصنف: ۹۵/۴

دینا، طلاق بدعت نہیں بلکہ طلاق سنت ہے اور ایسی تین طلاقیں واقع بھی ہو جاتی ہیں اور بغیر حلالہ کے عورت حلال نہیں ہوتی اور ان کی تحقیق یہ بھی ہے کہ کوئی شخص ایسی عورت سے بہ نیت تحلیل نکاح کرے تو یہ نکاح صحیح ہے۔ بلکہ اگر نکاح سے پہلے وہ یہ شرط بھی منظور کر لے کہ خلوت کے بعد وہ اس کو طلاق دے دے گا تو بھی نکاح صحیح ہے اور یہ شرط لغو ہو جائے گی۔ فرماتے ہیں: "حتی ان اشترط ذلك عليه قبل العقد فهو لغو من القول ولم ينعقد النكاح الا صحيحا بريا من كل شرط"۔ [1]

علامہ ابن حزم کے نزدیک حدیث اور آثار صحابہ سے یہی ثابت ہے ان بحثوں کے لئے ان کی کتاب المحلی جلد دہم کے (صفحہ ۱۷۰) الغایۃ (صفحہ ۱۸۵) کا مطالعہ کیا جائے۔

وهذا آخر ما اردنا ان نضيفه الى اصل الرسالة
والحمدلله اولا واخرا.

[1] المحلی: ۱۰/۱۷۳

فتاویٰ الصحابة

فی الطلقات المجموعة

الاعلام المرفوعہ آپ کے ملاحظہ سے گزر گئی۔ آپ نے دیکھ لیا کہ ان تین طلاقوں کے سلسلے میں جو بیک لفظ یا بیک طہر دی گئی ہوں، جمہور علماء وفقہاء کا مسلک کس قدر واضح، مدلل اور فطری ہے جس میں نہ کوئی دور از کار تاویل ہے، اور نہ کوئی گنجلک بات! بس ایک سیدھی سی بات ہے، جس میں نہ کہیں تضاد ہے نہ کوئی الجھن اس کے برخلاف جن لوگوں نے مذکورہ بالا تین طلاقوں کو ایک بنانے کی کوشش کی ہے، انہیں ہر قدم پر ایک الجھن اور ہر لحہ ایک رکاوٹ کا سامنا کرنا پڑتا ہے، پھر اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے ایسی تاویلوں کا سہارا لینا پڑتا ہے کہ ان کے پیچھے سے دوسری الجھنیں اور تضادات پیدا ہونے لگتے ہیں۔

اعلام مرفوعہ کی اشاعت کے بعد بھی حضرت اقدس محدث جلیل رحمہ اللہ کو اس کا خیال رہا ہے کہ اس سلسلہ میں مزید دلائل وشواہد مہیا کئے جائیں اس باب میں آپ نے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کی چھان بین شروع کی۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ ایک جویائے حق کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوں گے کیونکہ ان کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور ارشاد کے خلاف کوئی فتویٰ صادر کریں گے۔ اور اس پر قائم رہیں گے، ان حضرات کا ذوق، اس درجہ سلیم تھا کہ اگر انہیں کوئی حدیث نہیں پہنچی ہوتی اور اجتہاد کی نوبت آتی، تو بیشتر اوقات ان کا اجتہاد عین منشاء رسول کے مطابق ہوتا۔

اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ان حضرات نے اپنی زندگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں فنا کر رکھی تھی، چنانچہ حق تعالیٰ انہیں وہی راستہ دکھاتے تھے جو ان کا

پسندیدہ ہوتا۔ پھر یہی کہا جائے گا کہ اس باب میں حضرات صحابہ کرام کے فتاویٰ درحقیقت ترجمان ہیں رسول اکرم ﷺ کے ارشادات وتعلیمات کے، اگر ضد اور عناد سے برطرف ہوکر کوئی غور کرے گا تو صراط مستقیم کو ان حضرات کے فتاویٰ میں پا لے گا۔

حضرت مولانا کی نگاہ بہت وسیع اور دقیق تھی انہوں نے مختلف مراجع ومصادر سے تلاش کر کے صحابہ کرام کے بہت سے فتاویٰ اکٹھا کر دیئے ہیں۔ یہ فتاویٰ مسودہ کی شکل میں حضرت کے کاغذات میں دستیاب ہوئے ہیں۔ ان کی تبییض بھی حضرت کی حیات ہی میں ہو چکی تھی، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بھی اور اضافہ کرنا چاہتے تھے مگر اس کا موقع نہ مل سکا لیکن جتنا ہے یہی کافی ہے۔ یہ فتاویٰ المآثر میں شائع ہو چکے اب انہیں اعلام مرفوعہ کے ساتھ ملحق کر کے شائع کیا جا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے نافع بنائے۔ (ادارہ)

① حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ

❶ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تین طلاق کو تین قرار دینا تو ہر مخالف وموافق کو تسلیم ہے تمام محدثین وفقہاء جن میں ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی شامل ہیں۔ اور نو پیدا فرقۂ غیر مقلدین میں سے بھی کسی کو انکار نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کے واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

چنانچہ سنن سعید بن منصور میں ہے:

”من قال: انت طالق ثلاثا فهي ثلاث“ [1]

ترجمہ: ”یعنی جو کہے کہ تجھ کو تین طلاق ہے، تو تینوں طلاقیں واقع ہو گئیں۔“

❷ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جب کوئی ایسا شخص لایا

[1] سنن سعید بن منصور: ۲۵۹/۱

جاتا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، تو اس کی خوب پٹائی کرتے تھے، اور میاں بیوی کو ایک دوسرے سے جدا کر دیتے تھے۔[1]

❸ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تین طلاق کو نافذ اور واقع قرار دینے کا ذکر اس حدیث کے ضمن میں بھی آئے گا، جس حدیث کو غیر مقلد لوگ اپنی دلیل میں پیش کیا کرتے ہیں۔

❹ عطاء خراسانی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ علاء بن جعونہ نے اپنی بیوی کو سو طلاق دے دی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کے پاس کہلا بھیجا کہ اپنی بیوی سے الگ ہو جاؤ، اور فرمایا کہ تمہاری عورت تم سے بائنہ ہو گئی۔[2]

اصابہ میں علاء کے باپ کا نام جاریہ بتایا گیا ہے۔

❺ اور یہ حدیث بھی سب کو تسلیم ہے کہ "علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین" (تم میری سنت کو اور خلفائے راشدین کی سنت کو لازم پکڑو) حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد ہیں۔ انہوں نے تین طلاق واقع ہونے کا فتویٰ دیا، تو اس کو تسلیم کرنا اور اسی کے مطابق فتویٰ دینا حکم نبوی کے مطابق واجب ہے، اور اس پر عمل کرنا حدیث پر عمل کرنا ہے۔

② فتویٰ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث میں آیا ہے کہ "تمسکوا بعهد ابن ام عبد" یعنی عبداللہ بن مسعود کے عہد (یعنی فتویٰ، حدیث اور تاکید) کو مضبوطی سے پکڑو۔

❶ انہیں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک فتویٰ یہ ہے کہ ایک شخص نے آکر ان سے یہ کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے طلاقیں دے دی ہیں، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ: ۱۱/۵ [2] سنن سعید بن منصور: ۲۶۵/۱، اصابہ: ۲۹۷/۲

پوچھا کہ پھر لوگوں نے تم کو کیا بتایا، اس نے کہا کہ لوگوں نے بتایا کہ تیری بیوی تجھ پر حرام ہوگئی، ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ان لوگوں نے تمہارے اوپر رحم کھانے کا ارادہ کیا (یعنی تم سے رعایت کی) تمہاری بیوی تو صرف تین طلاقوں ہی سے تم سے جدا اور تمہارے نکاح سے باہر ہوگئی، باقی چھیانوے طلاقیں سب کی سب ظلم اور زیادتی ہیں۔[1]

اور مصنف عبدالرزاق (جلد ۶ صفحہ ۳۹۵) میں ہے کہ جب اس آدمی نے یہ کہا کہ میں نے ننانوے طلاقیں دیں، اور لوگوں نے کہا کہ تیری عورت بائنہ ہوگئی، تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ان لوگوں نے تم دونوں میں جدائی کو پسند کیا، اس نے سمجھا کہ آپ کچھ آسانی اور رخصت عطا کریں گے، تو کہا اللہ آپ پر رحم کرے، آپ کیا فرماتے ہیں، انہوں نے کہا تین طلاقیں تیری بیوی کو تجھ سے جدا کر دیں گی۔ اور باقی ساری طلاقیں عدوان اور زیادتی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے تین کو تین قرار دینے کے اور کئی فتوی مصنف عبدالرزاق وغیرہ میں مذکور ہیں، مثلاً ابن ابی شیبہ (جلد ۵ صفحہ ۲۱) اور عبدالرزاق (جلد ۶ صفحہ ۳۳۱) اور سعید بن منصور (جلد ۱ صفحہ ۲۶۱) میں صحیح سند سے مروی ہے کہ ابن مسعود نے فرمایا کہ جو شخص اپنی بیوی کو دخول سے پہلے تین طلاق دے وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی، ان کی یہ تصریح بھی موجود ہے کہ غیر مدخولہ کو تین طلاق دے دی جائے تو وہ بمنزلہ مدخولہ کے ہے، یعنی دونوں ہی کو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی[2] اور عبدالرزاق کے الفاظ یہ ہیں کہ وہ غیر مدخولہ کو بمنزل مدخولہ کے قرار دیتے تھے ایسا ہی بیہقی (جلد ۷ صفحہ ۳۳۵) میں بھی ہے۔

ع جڑ کٹ گئی نخل آرزو کی

---

[1] سنن سعید بن منصور: ۱/۲۵۷، ۲۶۳

[2] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۳

③ فتویٰ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس ایک شخص نے آکر ذکر کیا میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین یا تین سے زیادہ طلاقیں دے دی ہیں، اور اب وہ پچھتا رہا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی تو اس کو پچھتانا پڑ رہا ہے، اور شیطان کی فرمانبرداری کی، تو اللہ نے اس کے لئے کوئی راستہ نہیں نکالا، تیرے چچا کی بیوی اس سے بائنہ ہوگئی۔[1]

مصنف عبدالرزاق میں طاؤس کا بیان ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جب سوال کیا جاتا کہ فلاں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں، تو اس سے زائد کچھ نہیں فرماتے کہ اگر تو اللہ سے ڈرا ہوتا تو اللہ تیرے لئے نکلنے کا راستہ بناتا۔[2]

اور مجاہد کا بیان ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ستاروں کے عدد کے برابر طلاق دے دی، ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ راس الجوزاء[3] جو گنتی میں تین ہے کافی ہے (جلد ۶ صفحہ ۳۹۶) یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ (جلد ۵ صفحہ ۱۵) میں بھی ہے۔

عطاء کا بیان ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا فلاں شخص نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دیدیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ان میں سے تین لے لے باقی چھوڑ دے۔[4]

---

[1] سنن سعید بن منصور حدیث نمبر ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، او مصنف ابن ابی شیبہ: ۱۱/۵

[2] مصنف عبدالرزاق: ۲۹۶/۶

[3] راس الجوزاء کو "هقعة الجوزاء" اور ہقعہ بھی کہتے ہیں۔ یہ چاند کی ایک منزل ہے جس میں اثافی کی طرح تین ستارے ہوتے ہیں۔ اثافی پتھروں کے ان تین ٹکڑوں کو کہتے ہیں جو چولہے پر دیگچی وغیرہ رکھنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ (نہایہ و کتاب الانواء)

[4] عبدالرزاق: ۳۹۶/۶

ایسا ہی ابن کثیر اور اعرج نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور سعید ابن جبیر بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آیا، اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دے ڈالی ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا، تین لے لو اور نوسو ننانوے چھوڑ دو۔[1] ایسا ہی مجاہد نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔[2]

سعید بن جبیر کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے دیں، انہوں نے فرمایا کہ تین طلاقیں تیری بیوی کو تجھ پر حرام کردیں گی، باقی ساری گناہ ہیں، جن سے تو نے اللہ کی آیتوں کا مذاق اڑایا ہے۔[3]

اور مجاہد کی دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تینوں طلاق دے ڈالیں، انہوں نے فرمایا کہ تم میں کا ایک شخص طلاق دینے میں حماقت کرتا ہے، پھر کہتا ہے اے ابن عباس! اے ابن عباس! تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تو اپنی بیوی سے جدا ہوگیا (ہاتھ دھو بیٹھا)۔[4]

مدخولہ اور غیر مدخولہ دونوں کا حکم ایک ہے

مصنف عبدالرزاق (جلد ۶ صفحہ ۳۳۳) مصنف ابن ابی شیبہ (جلد ۵ صفحہ ۲۲، ۲۳) موطائے امام مالک سنن سعید بن منصور (جلد ۱ صفحہ ۱۶۱) وغیرہ میں صحیح سند سے مذکور ہے کہ جو آدمی اپنی بیوی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دے، اس کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، ابن عمرو رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سب لوگ یہ فتویٰ دیتے تھے کہ اس کی بیوی اس کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک نکاح کر کے دوسرے شوہر کے پاس نہ جائے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایسے دو فتوے مصنف عبدالرزاق (جلد ۶ صفحہ ۳۳۴) میں منقول ہیں۔

[1] عبدالرزاق: ۶/ ۳۹۷
[2] عبدالرزاق: ۶/ ۳۹۷
[3] عبدالرزاق: ۶/ ۳۹۷
[4] عبدالرزاق: ۶/ ۳۹۷

فائدہ اولیٰ: یہاں پہنچ کر یاد دلا دینا بھی ضروری ہے کہ جہاں غیر مدخولہ کے حق میں ان کا فتویٰ دینا منقول ہے کہ اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اب وہ بلا نکاح ثانی پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی، وہیں پر یہ صراحت بھی مذکور ہے کہ "التی لم یدخل بها والتی دخل بها فی الثلاث سواء" یعنی غیر مدخولہ اور مدخولہ تین طلاق کے واقع ہو جانے میں یکساں ہیں، اس کو امام اسحاق بن راہویہ نے اپنی سند میں روایت کیا ہے۔[1]

فائدہ ثانیہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے تمام جلیل القدر شاگرد مثلاً سعید بن جبیر، مالک بن الحارث، ابو سلمہ، ضحاک، محمد بن ایاس بن البکیر، محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان، زہری، طاؤس، عکرمہ، عمرو بن دینار، معاویہ انصاری عطاء اور مجاہد وغیرہ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ نقل کرتے ہیں کہ تین طلاق دینے سے تینوں واقع ہو جاتی ہیں، اور عورت مرد پر حرام ہو جاتی ہے۔

ان حضرات کا مدخولہ کے حق میں تو بالاتفاق یہی بیان ہے، اور غیر مدخولہ یعنی جس کو خلوت سے پہلے تین طلاق دے دی جائے، اور تینوں طلاقیں بیک لفظ دی جائیں، جیسے یوں کہہ دیا جائے کہ "انت طالق ثلاثا" (تجھ کو تین طلاق ہے) تو اس صورت میں بھی اکثریت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہی فتویٰ نقل کرتی ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اسی بات کی تصریح خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بھی کی ہے، چنانچہ مسند اسحاق بن راہویہ میں ہے کہ "التی لم یدخل بها والتی دخل بها فی الثلاث سواء" (جیسا کہ اوپر گزرا)۔

اور وہ غیر مدخولہ جس کو ایک لفظ میں تین طلاق نہ دی جائے بلکہ "انت طالق، انت طالق، انت طالق" (تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق) کہہ دیا جائے اس کے بارے میں اکثریت بلکہ کل کا بیان یہ ہے کہ اس صورت میں غیر مدخولہ ایک

---

[1] المطالب العالیہ: ۲/۶۳

طلاق سے بائنہ ہو جائے گی، اور یہی مذہب حنفیہ اور جمہور امت کا بھی ہے۔

ہاں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے شاگردوں میں صرف ابن شہاب ان کا یہ فتویٰ بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی اپنی غیر مدخولہ بیوی کو "انت طالق، انت طالق، انت طالق" کہہ کر طلاق دے دے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ مگر طاؤس نے اسی وقت ابن شہاب کے اس بیان کی یہ کہہ کر تردید کر دی تھی کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہونے کے قائل تھے، لیکن اس صورت میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے صحیح فتویٰ کی نشاندہی، اور پہلی صورت میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے فتویٰ کی روایت میں دوسرے شاگردوں کی موافقت کرنے کے باوجود امام طاؤس ذاتی طور پر ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کے خلاف فتویٰ دیتے تھے۔

چنانچہ مصنف عبدالرزاق .... میں طاؤس کے لڑکے راوی ہیں کہ عکرمہ رضی اللہ عنہ (ابن عباس رضی اللہ عنہما کے شاگرد و مولی) سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی کنواری عورت کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دیں، عکرمہ رضی اللہ عنہ نے کہا اگر اس نے تینوں یکجا دی ہیں (مثلاً "انت طالق ثلاثا" کہا ہے) تو اب وہ عورت اس کے حق میں اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی، جب تک دوسرے سے نکاح کر کے ہم صحبت نہ ہو، اور اگر اس نے تینوں الگ الگ دی ہیں، اور یوں کہا ہے، "انت طالق، انت طالق انت طالق" تو اس صورت میں عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو گئی، باقی دو بے کار ہیں ابن طاؤس کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ کے اس فتویٰ کا ذکر اپنے والد سے کیا، تو انہوں نے کہا کہ دونوں صورتیں برابر ہیں، دونوں صورتوں میں ایک ہی طلاق (بائن) واقع ہوگی۔

حالانکہ مصنف ہی میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول بصراحت مذکور ہے کہ اگر کوئی (خلوت سے پہلے) اپنی عورت کو تین طلاق دے، مگر بیک لفظ اور اکٹھی نہ دے تو

ایک ہی طلاق واقع ہوگی، عطاء نے کہا یہ بات مجھ کو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پہنچی ہے۔[1]

اور اسی میں ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کنواری عورت کو ایک طلاق بائنہ بنادے گی اور تین اس کو حرام کر دیں گی، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے سن کر کہا کہ ابو ہریرہ نے بالکل صحیح جواب دیا[2] یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما دونوں صورتوں کا حکم ایک دوسرے سے مختلف بتاتے ہیں، ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تفریق ابن ابی شیبہ میں اس سے بھی زیادہ وضاحت سے مذکور ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں عطاء رحمۃ اللہ علیہ راوی ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا "اذا طلقها ثلاثا قبل ان يدخل بها لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره. لو قالها تترى بانت بالاولى" یعنی قبل خلوت تین طلاق اکٹھی دے تو عورت حرام ہوگئی، دوسرے نکاح کے بعد حلال ہوگی۔ اور اگر یکے بعد دیگرے طلاق دے، یعنی "انت طالق، انت طالق، انت طالق" کہے تو پہلے فقرے سے وہ بائنہ ہوگئی (اور باقی دو فقرے بے کار اور لغو ہو جائیں گے)۔[3]

دیکھئے ابن عباس رضی اللہ عنہما نے پوری صراحت سے دونوں صورتوں کا حکم الگ الگ بتایا ہے جس کی صریح مخالفت امام طاؤس نے کی ہے، غیر مدخولہ کو اکٹھی تین طلاق دینے کی صورت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہی فتویٰ سعید بن جبیر نے بھی روایت کیا ہے، وہ فتویٰ ابن ابی شیبہ میں بایں الفاظ مذکور ہے "اذا طلق ثلاثا قبل ان يدخل بها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره"[4]

اور غیر مدخولہ کو اس صورت میں یہ فتویٰ صرف ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی نہیں بلکہ دوسرے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم بھی یہی فتویٰ دیتے ہیں۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں تفصیل کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ان الفاظ

---

[1] عبدالرزاق: ۶/۳۳۵ [2] عبدالرزاق: ۶/۳۳۵

[3] مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/۲۵ [4] مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/۲۴

میں منقول ہے۔ ”عن علی قال: اذا طلق البکر واحدۃ فقد بتھا واذا طلقھا ثلثا لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ“ [1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں دیگر متعدد صحابہ کا یہ فتویٰ منقول ہے کہ خلوت سے پہلے تین طلاق دینے سے عورت حرام ہو جاتی ہے۔ یعنی تینوں طلاق واقع ہو جاتی ہیں، حیرت ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دوسرے صحابہ کی اتنی واضح تصریحات کے باوجود طاؤس نے غیر مدخولہ کے حق میں طلاق کو ایک قرار دینے کی جرأت کیسے کی؟

غیر مدخولہ کے حق میں اکٹھی تین طلاقوں کو ایک قرار دینے کی نسبت عمرو بن دینار، عطاء و ابو الشعثاء کی طرف بھی کی گئی ہے، لیکن یہ نسبت بالکلیہ صحیح نہیں ہے، عمرو بن دینار کی نسبت تو ایک روایت میں ملتا ہے کہ وہ جمع کرنے یعنی ”انت طالق ثلاثا“ کہنے کی صورت میں بھی اس کے قائل تھے، مگر عطاء و ابو الشعثاء کے بارے میں یہ تصریح کہیں نہیں ملتی، بلکہ اس کے برخلاف عطاء کی یہ صراحت موجود ہے کہ ”اذا طلقت امراۃ ثلاثا ولم تجمع فانما ھی واحدۃ“ (جب تم عورت کو تین طلاق دو اور اکٹھا نہ کرو (بلکہ ”انت طالق انت طالق انت طالق“ کہو) تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ [2]

اور ابو الشعثاء کا یہ فتویٰ ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں سال بھر تک تیرے پاس نہ آؤں گا، اگر آؤں تو تجھ کو تین طلاق تو جابر بن زید یعنی ابو الشعثاء نے فرمایا کہ اگر چار مہینے کے اندر بیوی کے پاس گیا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی [3] اس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے، مگر ابو الشعثاء کے استاذ کا ارشاد یہ ہے کہ ”طالق ثلاثا“ کہنے کا حکم مدخولہ و غیر مدخولہ

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۲/۵ [2] عبد الرزاق: ۳۳۵/۶

[3] ابن ابی شیبہ: ۲۷۹/۵

دونوں میں یکساں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے سارے شاگرد غیر مدخولہ کے بارے میں ان کا جو فتویٰ نقل کرتے ہیں، وہ خود بھی یہی فتویٰ دیتے ہیں، مگر معلوم نہیں کس بنیاد پر طاؤس اور عمرو بن دینار ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس فتویٰ کے ایک جز کی مخالفت کرتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ شاید ابو عیاض کی روایت بنیاد بنی ہو تو گزارش ہے کہ یہ روایت بھی بنیاد نہیں بن سکتی، اس لئے کہ اس میں تو تین مفرق کا بیان ہے یعنی اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ غیر مدخولہ عورت کو چاہے تین بار "انت طالق، انت طالق، انت طالق" کہو یا ایک بار "انت طالق" کہو دونوں کا حکم برابر ہے، تین بار بھی یہ کہنے سے ایک ہی طلاق بائن واقع ہوگی اور ایک بار بھی کہنے سے ایک طلاق بائن پڑے گی روایت کے الفاظ یہ ہیں "عن ابی عیاض ان ابن عباس قال الثلاث والواحدۃ فی التی لم یدخل بھا سواء" [1]

اس روایت میں الثلاث سے تین بار انت طالق کہنا لازمی اور یقینی طور پر اس لئے مراد ہے کہ اگر یہ مراد نہ لیا جائے بلکہ اکٹھی تین طلاق "انت طالق ثلاثا" کہنے کو بھی مراد لیا جائے اور اس کو ایک قرار دیا جائے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی متعدد تصریحات سے اس کی تکذیب ہوتی ہے۔

ابن ابی شیبہ وغیرہ کی کئی روایتوں میں ان کا صریح فتویٰ ہے۔ "اذا طلق ثلاثا قبل ان یدخل بھا فلا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ" [2]

اور (جلد۵ صفحہ۲۵) میں ہے "اذا طلقھا ثلاثا قبل ان یدخل بھا لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ ولو قالھا تتری بانت بالاولی"

---

[1] عبدالرزاق: ۳۳۵/۶ [2] ابن ابی شیبہ: ۲۴/۵

فائدہ ثالثہ ایک عجیب تضاد

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے تمام جلیل القدر شاگرد مثلاً سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ[1] ابو سلمہ رحمۃ اللہ علیہ[2] مالک بن الحارث رحمۃ اللہ علیہ[3] ضحاک رحمۃ اللہ علیہ[4] محمد بن ایاس بن البکیر رحمۃ اللہ علیہ[5] محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان رحمۃ اللہ علیہ[6] امام زہری رحمۃ اللہ علیہ[7] عنترہ رحمۃ اللہ علیہ[8] عمرو بن دینار رحمۃ اللہ علیہ[9] اور مجاہد[10] وغیرہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ نقل کرتے ہیں کہ تین طلاق دینے سے تینوں واقع ہوتی ہیں، اور عورت مرد پر حرام ہو جاتی ہے۔

مگر اس کے برخلاف ان کے ایک شاگرد جن کا نام طاؤس ہے، وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ عہد نبوی، عہد صدیقی اور عہد فاروقی میں دو یا تین سال تک تین طلاق ایک شمار ہوتی تھی۔

ع بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

اگر طاؤس کا یہ بیان صحیح ہے، تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی سنت اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی سہ سالہ سنت کی مخالفت کی جرأت کیسے کی، اور صحابہ میں سے کسی نے اس ناحق فتویٰ پر کیوں نہیں ٹوکا، جو چیز عہد نبوی اور عہد صدیقی میں حلال رہی ہو، اس کو حرام قرار دینے کا ان کو کیا حق تھا، اور یہ ان کے لئے کیسے جائز ہوا؟ کیا صحابیوں کو بھی حلال کو حرام قرار دینے کا اختیار ہے؟

اور اس سے زیادہ جرأت کی بات یہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرام نے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی علی الاعلان تائید وموافقت کی ہے، حضرت عائشہ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما،

---

[1] ابن ابی شیبہ: ۱۳/۵، ۲۴ [2] عبدالرزاق: ۳۳٤/٦ و سعید بن منصور: ص ۲٦۱
[3] سعید بن منصور: ص ۲۵۸ [4] سعید بن منصور: ص ۲٦۵
[5] عبدالرزاق: ۳۳۳/٦ ابن ابی شیبہ: ۲۳/۵ سعید بن منصور
[6] عبدالرزاق: ۳۳٤/٦ [7] عبدالرزاق: ۳۳۵/٦
[8] ابن ابی شیبہ: ۱۳/۵ [9] ابن ابی شیبہ: ۲۵/۵ [10] ابو داؤد: ۲۹۹/۱

حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما، حضرت عمران بن حصین، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہما بلکہ خلیفہ راشد حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ، آخری خلیفہ راشد حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ نے بھی ان کی موافقت میں فتویٰ دیا ہے، اور ان کے فتویٰ کی زبردست تائید کی ہے، کیا یہ سب صحابی عہد نبوی وعہد صدیقی کے فتووں کو بھول گئے تھے؟ یا اتنے بڑے بڑے صحابیوں نے جان بوجھ کر سنت رسول کی مخالفت کی تھی؟ میں سمجھتا ہوں کہ کوئی سنی مسلمان ان سوالوں کا جواب اثبات میں نہیں دے سکتا، اگر منہ بچانے کے لئے یہ عذر پیش کیا جائے۔ جیسا کہ غیر مقلد لوگ اور ان کے پیشوا پیش کیا کرتے ہیں کہ ان لوگوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد کی مخالفت جائز نہیں سمجھی، یا ان کے خوف سے مخالفت نہیں کی، تو یہ عذر گناہ بدتر از گناہ ہے کیا عمر رضی اللہ عنہ کی مخالفت ناجائز اور رسول کی مخالفت جائز ہے؟ کیا عمر رضی اللہ عنہ کی اطاعت رسول کی اطاعت پر مقدم ہے؟ اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عہد نبوی کے فیصلے کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ کیا تھا جس کی بنیاد قرآن وحدیث میں نہیں تھی، تو وہ نیا اور محدث فیصلہ "من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد" کے بموجب دیوار پر مار دینے کے قابل تھا، یا پورے اتفاق اور اجماع کے ساتھ بسر وچشم قبول کرنے کے لائق تھا؟

اصل حقیقت

اصل حقیقت یہ ہے کہ امام طاؤس کی طرف اس بیان کی نسبت ہی سراسر غلط، خلاف واقعہ اور بے بنیاد ہے، جس کی اندرونی شہادتیں خود طاؤس کی روایتوں میں موجود ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول کو طاؤس سے ان کے کئی شاگردوں نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے، ان میں ایک بیان صحیح مسلم میں طاؤس کے صاحبزادے کا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ:

"ابن طاوس عن ابیه عن ابن عباس قال: كان الطلاق علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وابی بكر وسنتین من خلافة عمر طلاق الثلث واحدة فقال عمر: ان الناس استعجلوا امرا كانت لهم فیه اناة فلو امضیناه علیهم، فامضاه علیهم"[1]

تَرْجَمَہ: "ابن طاؤس اپنے باپ طاؤس سے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ طلاق، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں، اور عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے دو سال تک تین طلاق دینا، ایک تھا (یعنی تین طلاق دینے کے بجائے صرف ایک طلاق دیتے تھے) پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اب لوگوں نے اس کام میں جلدی کی، جس میں ان کے لئے ٹھہر ٹھہر کر کرنے کا حکم تھا، تو ایسا ہوتا کہ ہم اس کو ان کے اوپر نافذ کر دیتے (یعنی جب ان لوگوں نے جلدی سے عورت کو تین طلاق دے دینا چاہا تو ہم بھی سب کو نافذ ہی کر دیتے) پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو ان کے اوپر نافذ کر دیا۔"

دیکھئے طاؤس کا اصل بیان یہ ہے، جس کو ان کے بیٹے نے روایت کیا ہے، اس میں قطعاً اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ تین طلاق ایک شمار ہوتی تھی، بلکہ صاف صاف طلاق الثلاث واحدۃ یہ ترکیب اضافی وارد ہے (یعنی تین کا طلاق ایک تھا) جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ تین طلاق دینے کے بجائے ایک طلاق دیتے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگوں نے جلد بازی شروع کی اور چاہا کہ جلدی سے ایک ہی مجلس میں ایک ہی لفظ سے تینوں طلاقیں دے کر قصہ ختم کر دیں، حالانکہ ان کو ہدایت تھی کہ تینوں طلاقیں ٹھہر ٹھہر کر تین طہر میں دیں، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تینوں کو

[1] صحیح مسلم: ۱/۴۷۷ و عبدالرزاق: ۶/۲۹۲

نافذ کر دیا۔

اسی کو دوسری روایت میں یوں بیان کیا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے پے در پے (ایک ہی مجلس میں) تین طلاق دینا شروع کر دیا، تو آپ نے ان سب کو ان کے اوپر نافذ کر دیا اس موقع پر ابن ابی شیبہ کا لفظ "فلما رای عمران الناس قد تتابعوا فی الطلاق فاجاز ھن" اور مسلم کا لفظ ہے کہ "فلما کان فی عھد عمر تتابع الناس فی الطلاق" یعنی دونوں کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگ پے در پے طلاق دینے لگے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے پے در پے اور یکے بعد دیگرے طلاق دینا نہ تھا، بلکہ تین طلاق دینے کے بجائے صرف ایک طلاق دینا تھا۔

یہ ہے طاؤس کا اصل بیان جس کا حاصل یہ ہے کہ عہد نبوی سے لے کر ابتدائے عہد فاروقی تک لوگ پے در پے طلاق دیتے ہی نہ تھے، اس وقت تک تین طلاق یکجا دینے کے بجائے ایک دیتے تھے۔

ابن طاؤس کا یہی بیان صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد میں بایں الفاظ مذکور ہے "ابن طاؤس عن ابیه ان ابا الصھباء قال لا بن عباس: تعلم انھا کانت الثلاث تجعل واحدة علی عھد النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم و ابی بکر وثلاثا من امارة عمر فقال ابن عباس: نعم" (طاؤس نے کہا کہ ابو الصہباء نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا، کیا آپ جانتے ہیں کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں تین سال تک تین طلاق ایک بنائی جاتی تھی (یعنی طلاق دینے والے تین کے بجائے ایک دیتے تھے) تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا، ہاں۔

❷ طاؤس کے ایک شاگرد ہشام بن حجیر طاؤس کا بیان یوں نقل کرتے ہیں کہ "قال: قال عمر بن الخطاب:قد کان لکم فی الطلاق اناة فاستعجلتم

اناتكم وقد اجزنا عليكم ما استعجلتم من ذلك." (طاؤس نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (ایک مجلس کی تین طلاقوں کے نافذ کرنے کے وقت اس کی علت یہ بتائی تھی اور) یہ کہا تھا کہ تمہارے طلاق میں مہلت تھی اور وقفے وقفے سے دینے کی ہدایت تھی مگر تم نے جس بات کے لئے جلد بازی کی ہے، ہم نے اس کو نافذ کر دیا)۔

دیکھئے طلاق میں جلد بازی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے سے شروع ہوئی، اور تین طلاق یکبارگی، یا ایک مجلس میں دینے کا رواج شروع ہوا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو نافذ کر دیا، اگر پہلے بھی یہی رواج ہوتا، اور جلد بازی کی یہی صورت ہوتی، تو صحابہ کرام، بلکہ خود صاحب واقعہ حضرت عمر کو ٹوک دیتا کہ یہ جلد بازی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی تھی، اور لوگ اکٹھی طلاقیں دیا کرتے تھے، مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نافذ نہیں کیا، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس کو نافذ نہیں کیا، اور خود آپ بھی تین سال تک اسی فیصلے پر قائم رہے، تو اب آپ کو اس سنت قدیمہ کے بدلنے کا حق کہاں سے حاصل ہو گیا، اور تین طلاق واقع کرنے کی جو علت آپ بیان کرتے ہیں وہ علت تو پہلے بھی موجود تھی، پھر آپ کے پیش رو حضرات نے تینوں کو نافذ کیوں نہیں کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے پر تو ایک معمولی بڑھیا بھی برسر عام اعتراض کر کے ان کو رجوع پر مجبور کر دیتی تھی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کی صحیح مراد، اور طاؤس کے بیان کی صحیح صورت حال یہ ہے مگر طاؤس کی ایک روایت میں ان کے شاگرد کے شاگرد سے بھی نیچے کسی راوی نے ان کے بیان کو مسخ کر کے رکھ دیا ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ طاؤس نے بیان کیا کہ ابو الصہباء ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس آیا، اور کہا کہ لائیے آپ اپنے کچھ عجائبات سنائیے، بے شک عہد نبوی اور عہد صدیقی اور ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں تین ایک شمار کی جاتی تھی، پس جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگ ایک کے

بعد دوسری، دوسری کے بعد تیسری پے در پے ایک ہی مجلس میں تین طلاق دینے لگے تو آپ نے ان تینوں کو نافذ کر دیا۔

اس روایت کو بغور پڑھیے، پہلی بات یہ ہے کہ طاؤس کہتے ہیں کہ ابو الصہباء ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس آیا، حالانکہ بعینہ یہی روایت مسلم میں ہے، اس میں یہ کہیں نہیں ہے کہ ابو الصہباء آیا اور دوسری روایت میں طاؤس کا بیان یہ ہے کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس گیا تو وہاں ان کا غلام ابو الصہباء موجود تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ عہد نبوی وغیرہ میں تین کا ایک ہونا کون بیان کرتا ہے، جب کہ صحیح مسلم میں بعینہ اسی روایت کے اندر بصراحت مذکور ہے کہ ابو الصہباء ہی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا تھا "الم یکن الطلاق الثلاث الخ" (کیا تین طلاق دینا ایک نہ تھا) اسی طرح مسلم میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا جواب "قد کان ذلك" مذکور ہے، وہ ابن ابی شیبہ کی روایت میں مذکور نہیں ہے۔

تیسری اور سب سے آخری بات یہ ہے کہ اس میں "ان الثلاث کان یحسبن" ہے حالانکہ مسلم میں بعینہ یہی روایت ہے۔ اس میں یحسبن کا وجود نہیں، بلکہ اس میں "الم یکن طلاق الثلاث یا الطلاق الثلث واحدۃ"[1]

ابن ابی شیبہ اور صحیح مسلم دونوں میں حدیث کی سند یوں ہے "حماد بن زید عنا یوب السختیانی عن ابراھیم بن میسرۃ عن طاؤس" یعنی اوپر سے نیچے حماد تک سند متحد ہے، حماد سے نیچے ابن ابی شیبہ میں عفان بن مسلم راوی ہیں اور صحیح مسلم میں سلیمان بن حرب ہیں۔

خلاصہ بحث

مختلف روایات کا جائزہ لینے کے بعد حسب ذیل باتیں منقح ہو کر سامنے آئیں۔

---

[1] مسلم: ۱/۴۷۸

❶ طاؤس نے صحیح مسلم میں جس قول یا بیان کی نسبت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف کی ہے وہ درحقیقت ان کے غلام ابو الصہباء کا قول ہے، جس کو اس نے ان کے سامنے رکھ کر اس کی تصدیق چاہی ہے، تو آپ نے تصدیق کر دی ہے یعنی وہ بات خود نہیں بولے ہیں اور یہ الفاظ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نہیں ہیں، ابن عباس رضی اللہ عنہ نے تو صرف اس قول کی تصدیق کی تھی جو ابو الصہباء بولا تھا۔

❷ ابو الصہباء نے یہ نہیں بیان کیا تھا کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں تین طلاق ایک مجلس میں دی جاتی تھی تو ایک ہونے کا فتویٰ دیا جاتا تھا، اس نے تو طلاق کی تاریخ بیان کی تھی کہ طلاق کی تاریخ یہ ہے کہ عہد نبوی سے لے کر ابتدائے عہد فاروقی تک لوگ یکجا تین طلاق دینے کے بجائے ایک ایک طہر میں ایک ایک دیا کرتے تھے، خلافت فاروقی کے تیسرے یا چوتھے سال لوگوں نے جلد بازی شروع کی، اور ایک ہی مجلس میں پے در پے تینوں طلاقیں دینے لگے، اسی بات کو اس نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے سامنے رکھ کر پوچھا کہ کیا آپ اس بات کو جانتے ہیں، تو کہا، ہاں![1]

---

[1] حضرت محدث کبیر رحمہ اللہ کا مسودہ یہاں پر ختم ہو گیا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کچھ اور لکھنا باقی رہ گیا ہے، لیکن آں قدح بشکست وآں ساقی نماند، اب اسے کہاں سے لایا جائے، لیکن جو کچھ ہے وہ بھی فہیم انسان کے لئے بہت کافی ہے۔

آگے راقم الحروف مزید توضیح کے لئے عرض کرتا ہے کہ گویا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جس روایت سے تین کے ایک ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے، وہ اس میں بیان مسئلہ نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کو بیان مسئلہ قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اور عہد صدیقی میں اور ابتدائے عہد فاروقی میں تین طلاقوں کا رواج تھا، اور لوگ تین طلاق دیا کرتے تھے، مگر انہیں ایک قرار دے دیا جاتا تھا حالاں کہ یہ خلاف واقعہ ہے عہد نبوت میں تین طلاق کا دستور نہ تھا۔ اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول: "ان الناس استعجلوا امرا کانت لھم فیہ اناۃ" اور "قد کان لکم فی الطلاق اناۃ فاستعجلتم اناتکم" (تمہیں طلاق میں مہلت تھی اور وقفے وقفے سے دینے کی ہدایت تھی، مگر تم نے جلد بازی شروع کر دی) بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔

بس اس حدیث کا صاف مطلب یہ ہے کہ آج جو تین طلاق بیک لفظ یا بیک مجلس دے کر عورت کو ←

④ فتویٰ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

مصنف عبدالرزاق میں روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: جو اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے گا وہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی وہ اپنے رب کا گناہ گار قرار پائے گا، اس کو ابن حزم نے محلی میں صحیح قرار دیا ہے۔[1]

ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص نے آکر کہا میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دی ہیں، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا تیرا نام کیا ہے؟ کہا مہر، فرمایا تو مُہیر ہے، تجھ سے تین طلاقیں لے لی جائیں گی اور ستانوے کا تجھ سے قیامت کے دن اللہ حساب لے گا۔[2]

یہ روایت ابن ابی شیبہ (جلد ۵ صفحہ ۱۴) میں بھی موجود ہے۔

⑤ فتویٰ حضرت انس رضی اللہ عنہ

حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اس شخص کے بارے میں جس نے خلوت سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہوں، ارشاد فرمایا کہ اب وہ اس کے لئے حلال نہیں ہے جب تک دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

جدا کر دیا جاتا ہے، اس کا دستور پہلے نہ تھا، پہلے اس تین کے بجائے ایک پر اکتفاء کیا جاتا تھا، رہا یہ کہ تین طلاق ایک ہو یا تین ہو، اس کا حدیث کے اس حصے سے کوئی تعلق نہیں ہے، البتہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد کہ "قد اجزنا علیکم ما استعجلتم من ذلك" (تم نے جس بات کی جلد بازی کی ہے، ہم نے اس کو نافذ کر دیا) بیان مسئلہ کے لئے ضرور رہنما ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسئلہ پہلے کچھ اور تھا، اب تعزیراً کچھ اور کر دیا گیا، اس کا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے متبع سنت صحابی سے تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، یہ درحقیقت اس مسئلہ کے حکم کی وضاحت ہے، کیونکہ جس بات کا عام رواج نہیں ہوتا اس کے حکم کی لوگوں کو عام طور سے خبر بھی نہیں ہوتی، پھر جب اس کا رواج ہوتا ہے تو اس کے حکم کی تلاش ہوتی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس ارشاد سے اس کے حکم کی وضاحت فرما دی، گویا کہ مسئلہ کی سرکاری طور پر شرح کر دی گئی تاکہ ہر خاص و عام اسے جان لے، اور قاضیوں کو فیصلہ کی آسانی ہو۔ (اعجاز احمد اعظمی)

[1] عبدالرزاق: ۱۰/۱۷۰، نیز ابن ابی شیبہ: ۵/۱۱

[2] سعید بن منصور: ۱/۲۵۹

اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ تینوں طلاقیں واقع ہوگئیں اب جب تک عورت دوسرے سے نکاح نہ کرلے اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔[1]

⑥ فتویٰ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ

سنن سعید میں ہے کہ انہوں نے فرمایا جو آدمی اپنی بیوی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دے اس کی بیوی اس کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک دوسرا شوہر نہ کرلے۔[2]

⑦ فتویٰ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ

سنن سعید میں ہے کہ انہوں نے فرمایا جو آدمی اپنی بیوی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دے اس کی بیوی اس کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک دوسرا شوہر نہ کرلے۔[3]

⑧ فتویٰ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

ابن حزم نے محلی میں روایت کیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی ہے، حضرت عثمان نے فرمایا کہ وہ تجھ سے تین طلاقوں کے ساتھ بائنہ (جدا) ہوگئی[4] اور ابن ابی شیبہ میں اسی سند سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ان الفاظ میں مذکور ہے کہ تین طلاقیں تیری بیوی کو تجھ پر حرام کردیں گی، اور ستانوے ظلم وزیادتی ہیں۔[5]

⑨ فتویٰ حضرت علی رضی اللہ عنہ

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں نے عرفج کے بے شمار

---

[1] سنن سعید بن منصور: ص ۲٦۰ [2] سنن سعید بن منصور: ۲٦۱/۱
[3] سنن سعید بن منصور: ۲٦۱/۱ [4] محلی: ۱۷۲/۱۰ [5] ابن ابی شیبہ: ۱۳/۵

درختوں کی تعداد میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے تو انہوں نے فرمایا کہ ان میں سے تین درختوں کو لے لے گا باقی چھوڑ دے گا، یعنی تین طلاقیں پڑ جائیں گی باقی لغو ہیں، ایسا ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔[1]

اور ابن ابی شیبہ میں ہے کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے ایک ہزار طلاق اپنی بیوی کو دے دی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا وہ تین طلاق سے بائن ہوگئی، باقی جو طلاقیں بچی ہیں ان کو اپنی سب بیویوں میں بانٹ دے۔[2]

ابن ابی شیبہ ہی میں یہ روایت بھی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے بارے میں جس نے یہ کہہ دیا تھا کہ میری بیوی کو ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر طلاق، فرمایا کہ وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔[3]

⑩ فتویٰ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دی ہیں انہوں نے فرمایا وہ اپنے رب کا گناہ گار ہوا اور اس کی عورت اس پر حرام ہوگئی۔[4]

⑪ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا عمل

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ ان دس صحابیوں میں ہیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنتی قرار دیا ہے، ان کے بارے میں صحیح روایتوں میں وارد ہوا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے دی تھیں۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ اس کو کسی نے معیوب قرار نہیں دیا،

---

[1] عبدالرزاق: ۳۹۴/۶ [2] ابن ابی شیبہ: ۱۳/۵

[3] ابن ابی شیبہ: ۷۸/۵ [4] ابنی ابی شیبہ: ۱۱/۵

پھر اسی میں ہے کہ جب عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے بحالت مرض اپنی بیوی کو طلاق دی تھی تو عدت گزرنے کے بعد جب ان کی وفات ہوئی تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کی بیوی کو میراث میں حصہ دیا۔[1]

اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی تماضر کو حالت مرض میں تین قطعی طلاق دے دی، تماضر ابھی عدت ہی میں تھیں کہ عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ کا انتقال ہوگیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تماضر کو عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی میراث میں حصہ دیا، اور اسی میں ہے کہ زہری سے سوال کیا گیا کوئی بیماری کی حالت میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے پھر وہ مرجائے تو عورت عدت کس طرح گزارے اور کیا وہ وارث ہوگی؟ تو زہری نے کہا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی بیوی کے بارے میں (خلیفہ راشد کی حیثیت سے) یہ فیصلہ کیا کہ وہ طلاق کی عدت گزارے گی اور ان کی وارث ہوگی۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عملاً عدت گزرنے پر میراث دلوائی، ان کا بیان ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی بیماری طویل ہوگئی تھی، اس پورے بیان سے ثابت ہوگیا کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے تین طلاق دی تھی اور یہ قطعی طلاق تھی رجعی نہیں تھی، اس لئے کہ مصنف عبدالرزاق میں ''فبتھا'' واقع ہوا ہے جیسا کہ یہ ثابت ہوا کہ مرض الموت میں قطعی طلاق دینے پر بھی میراث میں عورت کا حق دینا ہی پڑے گا۔

دیکھئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ دونوں عشرہ مبشرہ میں سے ہیں مزید برآں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ راشد بھی ہیں اور دونوں ہی طلاق نافذ قرار دیتے ہیں۔

---

[1] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۱۷

⑫ فتویٰ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ

ان سے ایک آدمی کے بارے میں پوچھا گیا کہ اس نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں، مغیرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا تین اس کو اس پر حرام کر دیں گی اور ستانوے زائد (فالتو) ہیں۔[1]

⑬ فتویٰ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

موطا اور ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ فتویٰ مروی ہے کہ جو آدمی خلوت سے پہلے ہی اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے تو جب تک اس کی بیوی دوسرے شوہر کے پاس نہ جائے حرام ہی رہے گی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ اس روایت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا نام بھی لیا گیا ہے۔[2]

ابن شیبہ میں یہ روایت بھی مذکور ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو یوں طلاق دی تھی کہ تجھ کو ایسی طلاق جو ایک ہزار طلاق کی طرح ہو، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کو یہ فتویٰ دیا کہ جب تک اس کی بیوی دوسرا نکاح نہ کرے گی تب تک اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔[3]

⑭ فتویٰ حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا

ابن ابی شیبہ میں ہے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ جو آدمی اپنی بیوی کو خلوت سے پہلے تین طلاق دے دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ فرمایا کہ جب تک دوسرا شوہر اس کے پاس نہ جائے تب تک وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی، اس کے بعد متصلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ مذکور ہے کہ اس باب میں غیر مدخولہ کا وہی حکم ہے جو مدخولہ کا ہے۔[4]

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/۱۳، ۱۴ [2] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۲۰، موطا

[3] ابن ابی شیبہ: ۵/۷۹ [4] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۲

(۱۵) فتویٰ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ

ابن ابی شیبہ میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ مذکور ہے کہ جو شخص خلوت سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے اس کے لئے اس کی بیوی دوسرا نکاح کرنے سے پہلے حلال نہ ہوگی۔[1]

(۱۶) فتویٰ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ

انہوں نے بھی اس آدمی کے بارے میں جو خلوت سے پہلے اپنی بیوی کو طلاق دے دے یہی فتویٰ دیا ہے کہ جب تک عورت دوسرا شوہر نہ کر لے اس کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔[2]

(۱۷) فتویٰ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ

حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرح حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مدخولہ بیوی کو بیک لفظ تین طلاق دے دے تو وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک دوسرا نکاح نہ کر لے۔[3]

یہ تمام فتوے جواب تک نقل کئے گئے وہ اس صورت میں ہیں جب کسی نے اپنی بیوی کو صریحاً تین طلاق دی ہو، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تو کئی صورتوں میں صرف ایک لفظ بولنے پر بھی تین طلاق واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔

تابعین رحمۃ اللہ علیہم

اوپر ہم نے خلفائے راشدین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایسے فتوے نقل کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاق ایک رجعی نہیں

---

[1] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۲ [2] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۳

[3] عبدالرزاق: ۶/۳۳۶ و سعید بن منصور حدیث نمبر ۱۰۷۶

بلکہ تین قطعی طلاق ہوتی ہے، اور اس سے عورت مرد کے اوپر حرام ہو جاتی ہے، اب جب تک دوسرا شوہر اس سے صحبت کرنے کے بعد طلاق نہ دے اور عدت نہ گزر جائے اس وقت تک پہلے شوہر کے لئے وہ حلال نہیں ہو سکتی ان فتویٰ دینے والوں میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بھی ہیں جن کی طرف یہ بیان منسوب ہے کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عہد صدیقی میں نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی دور خلافت میں ایک مجلس کی تین طلاق ایک شمار ہوتی تھی ان سے بھی کئی ایک فتوے صحیح سند سے مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تین طلاق تین ہی ہوتی ہے۔

لہٰذا چاروں اماموں پر یہ الزام لگانا[1] کہ ان لوگوں نے صحیح حدیث کو چھوڑا۔ ان

---

[1] عبدالرحمٰن عبدالخالق کویتی "السلفیون والائمة الاربعة" میں لکھتا ہے، "رابعا: حرمان الامة من كثير من الاقوال الصحيحة والنصوص الصحيحة التى خالف الائمة الاربعة فيها مجتمعين الحديث الصحيح كطلاق الثلاث هل يقع ثلاثا او طلاقا واحدا فبينما يقول الائمة الاربعة جميعا انه يقع ثلاثا وبذالك من قال لامراته (انت طالق ثلاثا) فانها لا تحل حتى تنكح زوجا غيره. مع العلم ان الحديث الصحيح بخلاف ذلك فقد كان الطلاق ثلاثا يقع واحدا فى زمن رسول الله وابى بكر و صدرا من خلافة عمر و هذه المسئلة افتى بها ابن تيمية رحمه الله فى اتهامه بالكفر والردة بناء على ان الدين فقط هو ما قاله الائمة الاربعة وانه ليس هناك دين وراء ذلك" یعنی .... (چوتھا ضرر عظیم امت کا محروم ہو جانا ہے بہت سے صحیح اقوال اور صحیح حدیثوں سے جن کی چاروں اماموں نے اکٹھے بالاتفاق صحیح حدیث کی مخالفت کی ہے جیسے کہ تین طلاق تین واقع ہوگی یا ایک پس چاروں امام اکٹھے یہ کہتے ہیں کہ تین واقع ہوگی اور عورت حلال نہ ہوگی اس بات کو جانتے ہوئے کہ حدیث صحیح اس کے خلاف ہے، پس تحقیق تین طلاق ایک واقع ہوتی تھی عہد نبوی اور عہد صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں) دیکھی آپ نے اس جاہل کی افتراء پردازی کہ اماموں نے صحیح حدیث کو جانتے ہوئے بالاتفاق اس کی مخالفت کی، اور دیکھا اس میں اس کا سفید جھوٹ کہ تین طلاق ایک واقع ہوتی تھی، کیا وہ اور دنیا بھر کے سارے غیر مقلد مل کر حدیث کی کسی کتاب میں دکھا سکتے ہیں کہ تین طلاق عہد نبوی وغیرہ میں ایک واقع ہوتی تھی؟ اور کیا یہ جاہل ائمہ حدیث میں سے کسی امام کا نام لے سکتا ہے جس نے اس حدیث کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہو اس ←

کی تقلید کرنے کی وجہ سے امت ایک صحیح حدیث اور صحیح قول سے محروم ہوگئی، کتنی جہالت اور بے شرمی کی بات ہے اور کتنا سفید جھوٹ ہے، جس حدیث کی طرف غیر مقلدوں کا اشارہ ہے اس کو تو ان اماموں کی پیدائش سے بہت پہلے تین خلیفہ راشد اور بیسیوں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے چھوڑا، اس کو متروک العمل قرار دیا اور انہیں کی تقلید میں سارے ائمہ اسلام اور پوری امت نے اس کو نظر انداز کیا، پس اگر یہ محرومی ہے تو ائمہ کی تقلید کی وجہ سے نہیں بلکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی پیروی کی وجہ سے ہوئی (العیاذ باللہ) بلکہ اگر تمہاری طرح کوئی جرأت کرے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ صحیح حدیث سے یہ محرومی حدیث "علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین" پر عمل کرنے کی وجہ سے ہے ائمہ کی تقلید کو حدیث اور قول صحیح سے محرومی کا سبب قرار دینا اس لئے بھی سراسر جہالت ہے کہ ان ائمہ سے بہت پہلے وہ حضرات تابعین جن سے ملاقات کا شرف ائمہ کو حاصل نہیں اور وہ تابعین بھی جن سے ملاقات کا شرف حاصل ہے انہوں نے بھی غیر مقلدین کے زعم فاسد میں اس حدیث کو چھوڑا اور سراسر اس کے خلاف فتویٰ دیا اور اس حدیث کے خلاف مقدمات فیصل کئے اور اس خیر القرون میں کسی ایک امام یا امیر و خلیفہ نے ایک بار بھی نہیں ٹوکا اب لیجئے مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر حضرات تابعین کے فتاویٰ ملاحظہ فرمایئے۔

(۱) حضرت مسروق رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

انہوں نے فرمایا جو آدمی اپنی غیر مدخولہ بیوی کو تین طلاق دے دے اس پر اس کی بیوی حلال نہ ہوگی جب تک اس کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔[۱]

← سلسلہ میں امام مسلم کا نام لینا بے سود ہوگا اس لئے کہ غیر مقلدین کے نزدیک کسی حدیث کا صحیح مسلم میں ہونا اس کی صحت کی ضمانت نہیں ہے۔

[۱] سنن سعید بن منصور: ۱/۱۶۱، ۲۶۲

② حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

انہوں نے فرمایا کہ جو شخص خلوت سے پہلے اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تجھ کو تین طلاق یعنی تینوں طلاقیں ایک لفظ میں دے دی تو اب وہ اس کے لئے بلا نکاح ثانی حلال نہ ہوگی، بلکہ انہوں نے یہ بھی کہا کہ اگر وہ ایک سانس میں تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق کہہ دے تب بھی عورت حرام ہو جائے گی۔[1] اور ابن ابی شیبہ کے الفاظ یہ ہیں "ان کان قال: طالق ثلاثا کلمة واحدة لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره، واذا طلقها طلاقا متصلا فهو کذالك"[2]

③ عبداللہ بن معقل مزنی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

انہوں نے فرمایا کہ جب مسلسل بلا وقفہ کے تین بار کہہ دے کہ تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق تو عورت بلا نکاح ثانی حلال نہ ہوگی۔[3]

④ حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

انہوں نے بھی فرمایا کہ خلوت سے پہلے "انت طالق ثلاثا" کہہ دے تو بلا نکاح ثانی عورت حلال نہ ہوگی[4] ان کا یہ فتویٰ مصنف ابن ابی شیبہ (جلد۵ صفحہ۲۴) میں بھی مروی ہے۔

⑤ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

انہوں نے خلوت سے پہلے تین طلاق دینے والے کے حق میں فرمایا کہ اس کی ناک مٹی میں ملے وہ اپنی حد کو پہنچ گیا جب تک اس کی بیوی دوسرا شوہر نہ کرے

---

[1] سنن سعید بن منصور: ۱/۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، عبدالرزاق: ۶/۳۳۲

[2] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۳ [3] سنن سعید بن منصور: ۱/۲۶۳

[4] سنن سعید بن منصور: ۱/۲۶۳، عبدالرزاق: ۶/۳۳۴

(حلال نہ ہوگی)۔[1] ان کا ایک اور فتویٰ آگے آئے گا۔ سنن سعید بن منصور اور مصنف عبدالرزاق (جلد۵ صفحہ۲۲۱) میں ہے کہ حسن بصری لفظ بتہ سے طلاق دینے پر تین طلاق واقع ہونے کا فتویٰ دیتے تھے۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (جلد۵ صفحہ۲۱) میں ہے کہ ایک شخص نے کہا میں اگر اپنے بھائی سے بات کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، اگر وہ یہ کہنے کے بعد اپنے بھائی سے بات کرتا تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں واقع ہو جاتیں اس لئے امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اسے فتویٰ دیا کہ اگر وہ چاہے تو ایک طلاق دے کر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے، عدت گزرنے پر جب وہ اس کی بیوی نہ رہ جائے تو اپنے بھائی سے بات کرے اس کے بعد چاہے تو دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لے۔

⑥ حضرت امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

امام شعبی نے بھی وہی فتویٰ دیا جو ابراہیم نخعی نے دیا ہے۔[2] اور مصنف ابن ابی شیبہ (جلد۵ صفحہ۵۷) میں ہے امام شعبی نے فرمایا کہ جب عورت سے قبل از خلوت یوں کہہ دیا جائے "انت طالق، انت طالق، انت طالق" تو عورت شوہر پر حرام ہوجائے گی اور (جلد۵ صفحہ۲۳) میں ہے: "عن الشعبی فی الرجل یطلق امراته ثلاثا قبل ان یدخل بها قال: لا تحل له حتی تنکح زوجا غیره" اور (جلد۵ صفحہ۲۰) میں ہے۔ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اگر اس ہڈی کا گوشت نہ کھائے تو تجھ کو تین طلاق اتنے میں ایک بلی آئی اور وہ ہڈی لے کر چلی گئی تو امام شعبی نے فتویٰ دیا کہ اس نے اپنی بیوی کے لئے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں چھوڑا تو اللہ بھی اس کے لئے نکلنے کا کوئی راستہ نہ چھوڑے یعنی تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ اور (جلد۵ صفحہ۲۲۱) میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا تو بڑا حاسد ہے، دوسرے نے کہا جو ہم دونوں میں بڑا حاسد ہو اس کی بیوی کو تین طلاق، پہلے

[1] سنن سعید بن منصور: ۲٦٤/۱ [2] سنن سعید: ۲٦٤/۱

نے کہا ہاں! امام شعبی سے پوچھا گیا کہ ان میں سے کس کی بیوی کو طلاق واقع ہوگی انہوں نے کہا دونوں خائب و خاسر ہوئے دونوں کی بیویاں بائنہ ہوگئیں۔

⑦ مصعب بن سعد رحمۃ اللہ علیہ، ابو مالک رحمۃ اللہ علیہ، عبداللہ بن شداد رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

ان حضرات نے یہ فرمایا کہ جب آدمی اپنی بیوی کو حمل کی حالت میں تین طلاق دیدے تو وہ اس کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے۔[1]

⑧ حضرت حکم رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

انہوں نے کہا جب مرد کہے کہ میری غیر مدخولہ عورت کو تین طلاق، تو وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔[2]

⑨ سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

مصنف عبدالرزاق میں ہے انہوں نے فرمایا کہ جب آدمی اپنی کنواری بیوی کو تین طلاق دے تو وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں جب تک دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے۔[3] ان کا ایسا ہی ایک فتویٰ مصنف ابن ابی شیبہ (جلد ۵ صفحہ ۲۴) میں بھی ہے، اور سنن سعید بن منصور میں ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ البتۃ تین طلاق ہے یعنی "انت طالق البتۃ" کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔[4]

⑩ حضرت عکرمہ رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

عبدالرزاق میں ہے کہ عکرمہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی کنواری بیوی

---

[1] ابن ابی شیبہ: ۴۳/۵
[2] سنن سعید بن منصور: ۲۶۲/۱
[3] مصنف عبدالرزاق: ۳۳۲/۶
[4] سنن سعید بن منصور: ۳۹۰/۶

کو تین طلاق خلوت سے پہلے دے دی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تینوں طلاقیں اکٹھی دے دی ہیں تو جب تک عورت دوسرے سے نکاح نہ کرے گی اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر اس نے غیر مدخولہ کو الگ الگ اس طرح طلاق دی ہے کہ تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق، تجھ کو طلاق، تو وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور دو بے کار ہو جائیں گی۔[1]

(۱۱) قتادہ رحمۃ اللہ علیہ اور حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

ابن ابی شیبہ میں ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے "اعتدی ثلاثا" کہہ دے تو اس کی بیوی اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک دوسرے سے نکاح نہ کرے[2] یعنی "اعتدی ثلاثا" کہنے سے بھی تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور ابن ابی شیبہ (جلد۵ صفحہ۲۰۴) میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں نے تجھ کو اتنا اتنا نہ دیا ہو تو تجھ کو تین طلاق، قتادہ نے فتویٰ دیا کہ شوہر دو عادل گواہوں کی گواہی پیش کرے کہ اس نے اتنا اتنا دیا ہے تب وہ اس کی بیوی رہے گی ورنہ بیوی بائنہ ہو جائے گی یعنی قطعی طور پر جدا ہو جائے گی۔ اور عبدالرزاق میں ہے کہ قتادہ کے نزدیک "اعتدی اعتدی" کہنے سے تین طلاق پڑ جائے گی[3] اور مصنف ابن ابی شیبہ (جلد۵ صفحہ۲۲۱) میں ہے کہ دو آدمی تھے ان میں سے ایک نے کسی پرندے کو دیکھ کر یہ کہا کہ اگر یہ کوا نہ ہو تو میری بیوی کو تین طلاق تو دوسرے نے کہا کہ اگر یہ کبوتر نہ ہو تو میری بیوی کو تین طلاق، اس بارے میں قتادہ نے فتویٰ دیا کہ جب پرندہ اڑ گیا اور معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ پرندہ کوا تھا یا کبوتر تو اب نہ یہ اپنی بیوی کے پاس جا سکتا ہے نہ وہ یعنی ہر ایک پر اس کی بیوی حرام ہو گئی۔

(۱۲) حمید بن عبدالرحمٰن رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

ابن ابی شیبہ میں ہے کہ ان کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ خلوت سے پہلے کوئی تین

---

[1] عبدالرزاق: ۳۳۶/٦ [2] ابن ابی شیبہ: ۳۰/۵ [3] عبدالرزاق: ۳٦٤/٦

طلاق دے دے تو عورت نکاح ثانی سے پہلے اس کے لئے حلال نہ ہوگی یعنی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔[1]

⑫ عبیدہ سلمانی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

ابن ابی شیبہ میں ہے کہ عبیدہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ دونوں نے فرمایا کہ جب آدمی خلوت سے پہلے تین طلاق دے دے تو اس کی بیوی اس کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرلے۔[2]

⑭ مکحول رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

مکحول کا مذہب اور فتویٰ بھی یہی ہے کہ خلوت سے پہلے تین طلاق دینے سے (تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی) جب تک کسی دوسرے سے نکاح نہ ہو عورت پہلے کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔[3]

⑮ حضرت جابر بن زید رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

ابن ابی شیبہ میں ہے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں سال بھر تک تیرے پاس نہ آؤں گا اگر آؤں تو تجھ کو تین طلاق، جابر بن زید کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر چار مہینے کے اندر بیوی کے پاس چلا گیا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر چار مہینے گزر گئے تو عورت ایک طلاق سے بائنہ ہوگئی یعنی جب تک از سر نو اس سے نکاح نہ کرے گا وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور چونکہ اب وہ اس کی بیوی نہ رہی تو بیوی نہ ہونے کی وجہ سے تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔[4]

ابن ابی شیبہ میں ایسا ہی فتویٰ حسن بصری رضی اللہ عنہ سے بایں الفاظ مروی ہے۔ "ان قربها قبل ان تمضی اربعة أشهر فهی طالق ثلاثا فان ترکها حتی

---

[1] ابن ابی شیبہ: ۵/۲٤ [2] ابن ابی شیبہ: ۵/٤۲ [3] مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/۲۳ تا ۲۵
[4] ابن ابی شیبہ: ۵/۲۷۹، مصنف عبدالرزاق: ٦/۲۵۳

تمضی اربعة اشهر فقد بانت منه بواحدة فیتزوجها ان شاء فیدخل بها قبل ان تمضی السنة" اورابراہیم نخعی سے بھی منقول ہے "ان قربها قبل ان تمضی اربعة اشهر فهی طالق ثلاثا" ان تمام فتاویٰ کے لئے دیکھئے۔[1]

⑯ عطاء رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

عطاء سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا تو چلی جا تو میرے لئے حلال نہیں ہے جب تک تو دوسرا شوہر نہ کر لے، عطاء نے کہا کہ اس نے تو کھول کر صاف صاف بات کہہ دی (اب کیا پوچھتے ہو) ابن جریج نے کہا مگر اس نے تو منہ سے طلاق کا لفظ نکالا ہی نہیں۔ عطاء نے کہا جو بولا وہی کافی ہے، اس نے بات صاف کردی اس کی بیوی اس سے الگ ہوگئی، دیکھئے عطاء کے نزدیک اتنا کہنے سے بھی بلا نکاح ثانی عورت حلال نہ ہوگی۔[2] اور (جلد ۶ صفحہ ۳۶۰) میں ہے ابن جریج نے عطاء سے کہا کہ ایک شخص نے "انت طالق" یا "انت خلیة" یا "انت بریة" یا "انت بائنة" یا "انت سراح" کہا پھر کہا کہ میں نے تین طلاق کا ارادہ کیا ہے مگر میں پشیمان ہوں اور اپنی اہل کو پسند کرتا ہوں، عطاء نے کہا ان صورتوں میں اس کی نیت نہ پوچھی جائے گی ابن جریج نے کہا کہ مگر اس نے تو اپنے منہ سے طلاق کا لفظ بھی نہیں نکالا انہوں نے کہا کہ بس جو بولا وہی کافی ہے اس نے لگی لپٹی نہیں کہی اس کی عورت اس سے قطعی طور پر جدا ہوگئی اور وہ طلاق ہی ہے۔

⑰ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

ان کا ارشاد ہے کہ اگر طلاق کی تعداد ایک ہزار بھی ہوتی پھر کوئی کہتا "انت طالق البتة" تو اس کہنے سے وہ ہزاروں طلاقیں پڑ جاتیں اس نے تو سب سے آخری نمبر پر تاک کر نشان لگایا ہے۔[3]

---

[1] مصنف ابن ابی شیبه: ۲۷۹/۵ [2] مصنف عبدالرزاق: ۳۶۲۶

[3] عبدالرزاق: ۳۵۹/۶، سعید بن منصور: ۳۹۰/۱، ابن ابی شیبه: ۶۸/۵

(۱۸) قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

انہوں نے فرمایا کہ اگر کوئی کہہ دے کہ میری منکوحہ کو ستاروں کی گنتی کے برابر طلاق۔ تو اگر بالفرض اس کے نکاح میں دنیا بھر کی ساری عورتیں ہوں تو سب کی سب حرام ہو جائیں گی۔[1]

(۱۹) امام زہری رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

سنن سعید میں ہے وہ فرماتے تھے "البتۃ" ہمارے نزدیک سب سے بڑھ کر قطعی طلاق ہے[2] اور مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ وہ "البتۃ" کے لفظ سے طلاق دینے کو تین طلاق دینا قرار دیتے تھے اور تین کے واقع ہونے کا فتویٰ دیتے تھے۔[3] اور ابن ابی شیبہ میں ہے کہ امام زہری رحمۃ اللہ علیہ نے اس شخص کے بارے میں جو تینوں طلاقیں اپنی بیوی کو اکٹھی دے دے، فرماتے تھے کہ جس نے ایسا کیا وہ اپنے رب کا گنہ گار ہوا اور اس کی بیوی اس سے جدا اور بائنہ ہو گئی۔[4] بلکہ وہ تو "انت طالق، انت طالق، انت طالق" کہنے کی صورت میں غیر مدخولہ کو بھی حرام قرار دیتے تھے بلکہ اس کو ابن عباس کی طرف منسوب کرتے تھے۔

(۲۰) حارث عکلی رحمۃ اللہ علیہ کا فتویٰ

ایک شخص نے اپنی چاروں بیویوں سے کہا کہ تمہارے درمیان تین طلاقیں ہیں تو حارث نے یہ فتویٰ دیا کہ چاروں تین تین طلاق سے بائنہ ہو جائیں گی۔[5]

---

[1] ابن ابی شیبہ: ۱۵/۵ [2] سنن سعید: ۳۹۰/۱ [3] مصنف عبدالرزاق: ۳۵۹/۶
[4] ابن ابی شیبہ: ۱۱/۵ [5] سنن سعید بن منصور: ۲۸۱/۱

تاثر وتبصرہ

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مکتوب گرامی میں ارشاد فرماتے ہیں۔

''میں اپنے ضعف وعذر سے خود شرمندہ ہوں، اور ہدیہ بسر وچشم قبول کرتا ہوں، اور دعائے نافعیت کرتا ہوں، جس جس جگہ سے رسالہ نظر پڑا بس اتنا کہہ سکتا ہوں کہ میں ایسا جامع اور محقق نہ لکھ سکتا۔'' (اشرف علی)

مشہور صاحب قلم اور فاضل ادیب جناب ماہر القادری مرحوم اپنے ماہناہ ''فاران'' میں نصرۃ الحدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''احادیث نبوی ﷺ کو مجروح کرنے اور انہیں (معاذ اللہ) ناقابل اعتبار ٹھہرانے کے لئے منکرین رسالت جو وسوسے مسلمانوں کے دلوں میں ڈال رہے ہیں، اور جو نکتے تراش رہے ہیں، اس کتاب نے نہ صرف اس کا ازالہ کیا ہے، بلکہ اس قسم کے تمام شیطانی وساوس اور منافقانہ الزامات کی جڑیں کاٹ کر رکھ دی ہیں۔''

اسی دور کا ایک منافق جو ادب وصحافت کی دنیا میں ''حق گو'' کے نام سے مشہور ہے، اس کے ایک ایک الزام کے فاضل مؤلف نے پرخچے اڑا دیئے ہیں۔

نصرۃ الحدیث کے مطالعہ سے احادیث رسول ﷺ کی اہمیت وافادیت ضرورت بلکہ اس کے منصوص ہونے پر دل مطمئن ہو جاتا ہے، اس کتاب کا ایک ایک ورق ایمان افروز ہے۔

''نصرۃ الحدث کے فاضلانہ مقدمہ نے علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم کے خطبات مدراس کی یاد تازہ کردی ہے۔''

امیر الہند حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمہ اللہ تعالیٰ ماضی قریب کے ان اہل علم میں سے تھے جن سے اللہ تعالیٰ نے علم کو جلاء نصیب فرمائی اور حدیث اور اصولِ حدیث کے امام مانے گئے۔ حضرت الاعظمی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن سے متعلق کتابیں تصنیف فرمائی ہیں۔ زیرِ نظر کتاب پانچ رسائل کا مجموعہ ہے۔

① نصرۃ الحدیث ② تحقیق اہل حدیث

③ رکعاتِ تراویح ④ أنساب و کفاءت کی شرعی حیثیت

⑤ الأعلام المرفوعة فی حکم الطلاقات المجموعة

یہ کتاب فتنہ غیر مقلدیت کے رد میں لکھی گئی ہے۔ یہ فتنہ اتنا شر انگیز ہے کہ اگر انسان کی اس سے حفاظت نہ کی جائے تو سرایت کرتے کرتے یہ انسان کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے۔ حضرت الاعظمی رحمہ اللہ تعالیٰ کا امت پر عظیم احسان ہے کہ انہوں اس فتنہ کو روزِ روشن کی طرح کھول کر سامنے پیش کر دیا اور قرآن وسنت سے دلائل پیش کر کے اس فرقے کے باطل عقائد اور غلط مسائل کو رد فرمایا ہے۔ اور ایسی تحقیق فرمائی ہے کہ حضرت الاعظمی رحمہ اللہ تعالیٰ کے شیخ و پیرِ طریقت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ نے ان رسائل کو دیکھ کر فرمایا ''تحقیق کا حق ادا کر دیا، شاید میں بھی اتنی تحقیق سے یہ کتاب نہیں لکھ سکتا تھا'' لہٰذا ہر مسلمان کے لیے اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے تا کہ اللہ رب العزت اس شر انگیز فتنہ سے ہماری حفاظت فرمائے۔ (آمین)

9789699145889 07252